

محمد جواد مغنیه

مکالم

بیت المقدس
بیت المقدس
بیت المقدس
بیت المقدس
بیت المقدس

بیت المقدس
بیت المقدس

معالم الفلسفة الإسلامية

الطبعة الثالثة
كانون الثاني ١٩٨٢

محمد جواد مغنّية

مَعَالِمُ الفَلَسَفَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

نظرات في التصوف والكرامات

مكتبة الهلال - بيروت
ص.ب. ١٥/٥٣

جميع حقوق الطبع محفوظة

مقدمة المؤلف

بسم الله ، وله الحمد ، والصلاة على محمد وآله . وبعد ، فقد وضعت هذا الكتاب لطلاب الفلسفة الإسلامية ، لا للفلاسفة ، والأساتذة الكبار ، وضعتهم ليفهم الطالب موضوعات هذا الفن ، ومصطلحاته ، وبذلت في سبيل إقناعه أقصى ما لدي من جهد ، فإن كان من غموض فانه في الموضوع نفسه ، لأن الفلسفة معقدة شديدة الغموض ، وغموضها في نفسها يستدعي غموض التعبير عنها . لقد حاولت جهد المستطیع أن أشرح وأوضح ، وأقرب المعنى إلى الأنعمان بالأمثلة ، وبتمايز شق ، وكتبت ، كما أتكلم وأحدث ، ولم أتكلف التجويد والتزويق ، وكنت إذا وجدت تعبيراً لتيري أوضح وأصرح اعتمدته من أجل التسهيل والتيسير .

هذا فيما يعود إلى الأسلوب ، أما الفكرة فلم أعتمد في معرفتها على مستشرق ، أو متطفل قديم أو حديث ، بل استقيت من اليبوع والمصدر الأول أمثال الطوسي والحلي ، والإيجي والقوشجي ، وغيرهم . وكلنا يعلم ان الطريق إلى اليبوع شاق عسير ، وان الفرق كبير جداً بين الجهد الذي يبلاقيه من يشرب من كوز غيره ، وبين من لا يرتضي لنفسه إلا ان يشترط من المصدر .. أقول هذا مع العلم بأنني لم أبلغ من فيضه كل ما أردت ، ولكنني بلغت ، وله الحمد ، من طلائي في الجامعة اللبنانية بعض ما أردت ، فأثرت لهم الطريق ، وعطوا من حقائق الفلسفة ما لم

يكونوا يملون . وقد شعروا بهذه الحقيقة ، بل خيل اليهم أنهم ظالوا من الفلسفة الاسلامية الشيء الكثير .

ولو كانت الفلسفة كعلم النحو والصرف ، مجرد قواعد تحفظ ، وتطبق عند التلفظ والكتابة - لكان الأمر على الاستاذ والتلميذ ، أو لو كان للفلسفة الاسلامية اليوم من الأهمية عند الناس ما كانت لها من قبل لبئال في تحصيلها من الجهود أكثر مما نرى .

ولست أنكر ان دنيا الحديثة غير دنيا الأقدمين ، وان العلم الحديث أصبح عماداً لكل ما يجري من شؤون في هذه الحياة ، غير أن دراسة الفلسفة على حقيقتها تخلق في الطالب قوة يستطيع بها أن يحاكم الأفكار على أساس المنطق السليم ، وينبذ عن صحيحها بالحجة الدامغة . هذا إذا لم تخلق منه عبقرياً مبدعاً . ان دراسة الفلسفة الاسلامية هي دراسة الممارك بين عقول الأقطاب ، ولا شيء أجدى نقماً للعلم والفن من الصراع والنزاع في مجال الأفكار والآراء ، على ان يكون رائدها المصدق والمراجعة . وأنا أعتقد ان الذي يضيق بتعدد الأقوال والنقاش والجدال حول المسألة الواحدة هو ضعيف لا ينهض بالحمل الثقيل .

ورب قائل بأن مشاكلنا العملية لا يحلها إلا العلم ، أما الفلسفة فتحل مشاكل فكرية لا تمت^٥ إلى الحياة بصفة .

وجوابه أن الفلسفة الاسلامية كانت السبب الأول للحضارة الاسلامية التي هي أم الحضارات في هذا العصر . ولولا الفلاسفة المسلمون لتأخرت الانسانية عما هي عليه الآن مئات السنين ، هذا إلى أن حل المشاكل الفكرية هو السبيل إلى حل المشاكل العملية .

ثم ان التمييز والفصل بين الفلسفة وتاريخها لم يكن معروفاً من قبل ، فلم يضع القدماء كتباً في الفلسفة ، وأخرى في تاريخها ، كما هي الحال

اليوم ، لأن من يدرس الفلسفة ، ويدرك مسائلها ، وأقوال الفلاسفة في كل مسألة ، واصطلاحاتهم - يستطيع معرفة تاريخها من غير أن يستعين بأستاذ . بل يستطيع أن يؤلف فيها بسهولة . لأن تاريخ الفلسفة هو الاطلاع على آراء الأقدمين ، والتمييز بينها ، ومعرفة ترتيبها بحسب الزمان ، ولا شيء أبسر ، وأسهل من ذلك على من درس الفلسفة نفسها . وعليه فإن هذه المصنفات كما هي فصول في الفلسفة الإسلامية ، فإنها في نفس الوقت تسهل السبيل إلى معرفة تاريخها .

والله سبحانه المسؤول أن يجد قراء التراث الإسلامي والعربي ينبتهم فيما كتب ، والحمد لله أولاً وآخراً .

المؤلف



القسم الأول

معالم الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

الفلسفة

موضوعها - غايتها - منهج البحث

قبل أن ندرس علماً من العلوم ينبغي أن نعرف موضوعه ، و غايته ،
و المنهج في دراسته - مثلاً - نعلم ان كلام العرب موضوع علم النحو ، وأن
الغاية منه صَوْنُ اللسان عن الخطأ في الإعراب ، وان المصدر الذي نعتمه
هو أقوال الثقات وروايتهم عن العرب .. فما هو موضوع الفلسفة ، وما
هي الغاية منها ، وبالتالي ما هو منهج البحث المتبع فيها ؟ .

موضوع الفلسفة

لكي يتضح موضوع الفلسفة جلياً نهد با يلي :

إن اللغة العربية موضوع لدراسة علم النحو ، ولكن النحوي لا يبحث

جميع صفات اللغة وعوارضها ، وإنما يتم بما يعرض لأواخر الكلمة من البناء والإعراب رقماً ونصباً وجراً ، أما سائر الجهات كمعنى الكلمة أو وزنها وما إلى ذلك فلا تمنيه في كثير أو قليل ، ف مجال دراسة علم النحو محدود بمحة خاصة من اللغة العربية . وكذا علم الصرف ، فإن موضوعه اللغة العربية ، ولكنه يبحث عن تصرفات الكلمة ومشتقاتها ، وما يعرض لحروفها ما عدا الحرف الأخير . وعلم مفردات اللغة يبحث في معنى الكلمة ، ولا يمنيه شيء من أمر التركيب . وعلم البيان يبحث في إبراز المعنى الواحد بعبارات شتى ، والبلاغة هي مطابقة الكلام لمتضى الحال .

فموضوع العلوم العربية هو اللغة ، وإنما اختلفت وتباينت بالحشيات والجهات .

وهكذا سائر العلوم قد تتفق في أصل الموضوع ، وتختلف في القيود والحشيات . فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود ، ولكن من حيث هو جسم مادي ، له قوانين خاصة تحدده . والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث الشكل والاعداد^(١) . والكيمياء تبحث في الوجود من حيث هو مادة تحتوي على عناصر ، لها تأثير خاص عند التركيب . وعلم الحياة يبحث في الوجود من حيث هو مادة حية تستهلك الطعام وتجدد بنائها . وعلم التاريخ يبحث في الإنسان من حيث ماضيه وتطوراته . وعلم النفس يبحث في الإنسان من حيث أنه كائن يحس ويدرك .. وهكذا تتحد العلوم في أصل الموضوع ، وتختلف بالحشيات والجهات .

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود مجرداً عن كل قيد ، ويقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي . فحين يقول

(١) عد الملا صدره في كتاب الاسفار الموسيقى من العلوم الرياضية . وهو صدر الدين محمد الشيرازي من أعظم فلاسفة الامامية توفي سنة ١٠٥٠ هـ .

الفيلسوف : ينقسم الوجود إلى واجب وممكن فلا يريد بقوله هذا أن
الانقسام يمرض لنوع خاص من الوجود ، وإنما أراد طبيعة الوجود بما هو .
فكما أن المهندس يبحث في المربع أو المثلث ، بقطع النظر عن كونه من
الحديد أو الخشب - كذلك الفيلسوف يبحث في الوجود بقطع النظر عن
كونه طبيعياً أو غير طبيعي . أما غيره من العلماء فإن مجال دراسته
ينحصر بنطاق خاص من الوجود ، وهذا معنى قول أرسطو : « الفلسفة
تبحث في طبيعة الوجود كما هو » . وستوضح هذه الحقيقة بأسلوب آخر
في البحث الآتي بعنوان « الوجود » .

إشارة

شاع في هذا العصر رأي يقول بأن هذا التحديد هو تحديد لموضوع
الفلسفة التقليدية - القديمة - حين كانت الفلسفة كلِّ العلوم ، أما اليوم فلم
يعد لها تلك الأهمية التي كانت لها من قبل ، حيث قسم العلماء تركة الفلسفة
فيما بينهم ، واختص كل منهم بنوع من أنواع الوجود ، ولم يبق لها ما
تتحدث عنه . فمالم الطبيعة أولى من الفيلسوف بالتحدث عن الشئون
الطبيعية ، وعالم الرياضة أولى منه بالشئون الرياضية ، وعالم النفس والاجتماع
أولى بالحديث عما يعود إلى الانسان وصفاته وخصائمه . إذن لا جديد عند
الفيلسوف يتحدث عنه ، إلا شيء واحد ، وهو تحليل الألفاظ ، وتنظيم
القضايا التي يستعملها العلماء ، أي أن الفيلسوف يقوم بعملية البيان
والتوضيح فقط ، أما عملية الاستنتاج والاستخراج فيتركها إلى غيره .
فنيوتن - مثلاً - يكتشف الجاذبية ، والفيلسوف يفسر معناها ، وآينشتاين
يكتشف النسبية ، والفيلسوف يشرحها ، ويوضحها ، فإذا شرحها آينشتاين
كان عالماً وفيلسوفاً في آن واحد .

ويرد هذا القول ، أولاً : ان التفسير والتوضيح من شئون اللفظ لا من

شئون العقل ، ومعلوم أن مهمة الفيلسوف عقلية ، وليست لفظية ، وإذا استعمل اللفظ فإنما يستعمله كوسيلة وأداة للتعبير عما يريد ، شأنه في ذلك شأن أي إنسان .

ثانياً : ليس توزيع العلماء لمناطق الوجود ، واختصاص كل واحد بدائرة منه - معناه أنه لم يبق للفلسفة موضوع تبحث فيه ، بل بقي لها الوجود المطلق الشامل^(١) لجميع مناطق الوجود وانحائه ، فكما أن كل حاكم من حكام الأقاليم يسيطر على إقليمه ومنطقته ، والرئيس فوق الكل يسيطر على جميع الأقاليم والمناطق ؛ كذلك الفلسفة تخضع لها الوجود بكامله ، فالعالم بأسره موضوعها ، والكون بعظمته مجال دراستها .

فإذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ، هل وجد من شيء أو لا شيء ؟ وهل هو حادث أو قديم ؟ وهل هو مادة صرف^٢ والروح عارض من عوارضه ، أو هو روح صرف ، والمادة صورة من صوره ؟ أو هو مادة وروح معاً أو مادة وروح وواجب لوجود وراءهما ، أو لا مادة ولا روح ، وإنما هو وهم وخيال ، كما تزعم فئة من السفطائيين ؟ وهل وجد الكون صدفة ، أو بقدرة قادر ؟ ومن هو هذا القادر ؟ وما هي صفاته ، ومن أي نوع تكون علاقته بالكون ؟ وهل الأفكار الخاصة من التجربة أو الاستنباط خطأ أو صواب ؟ وهل الدين هداية أو ضلالة ؟ وما هو مقياس الحسن والقبح ، والخير والشر ،

(١) هذا يفرق بين العلم والفلسفة ، فموضوعها عام ، وموضوعه خاص . ثانياً : إن العلم يبحث عن السبل القوية ، والفلسفة تبحث عن السبل الجيدة . ثالثاً : الفلسفة تبحث عما ينبغي أن يكون والعلم عن الشكل الكائن بالفعل . وبعضهم فرق بينهما بقوله : إن العلم يتناول الطبيعة ، والفلسفة ما وراءها . ومهما يكن ، فإن التفرقة بينهما حديثة ترجع إل ٣٠٠ عام كما قيل .

والحق والباطل وما إلى ذلك من البحوث الالهية والاخلاقية والطبيعية والرياضية من الوجهة العامة .

وخلاصة القول ان موضوع الفلسفة هو الكون وما بعده ، والانسان .

غاية الفلسفة

ليست الغاية من الفلسفة أن يحصل طالبها على ثروة مالية ، أو شهرة أدبية ، ولا أن يكون جليلاً ، له هيبة الفلاسفة ووقارهم ، ومقدرتهم على الجدل والنقاش ؛ وانما الغاية الاساسية منها إدراك حقائق الموجودات كما هي في واقعها بالبراهين العقلية ، لا بالظن والتقليد . والمراد بالموجودات اعم من الطبيعية وغير الطبيعية^(١) ويتفق هذا مع رأي أفلاطون وأرسطو ، ويقرب منه قول بعض اساتذة الفلسفة الجدد من د ان الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة انفسنا ، مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية . وعلى هذا فإن حصل لنا الاقتناع بفهم الوجود فهو المطلوب ، والا فقد اشبعنا رغبة في انفسنا .

وقيل : ان الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل . ويلاحظ على هذا القول بأنه تضيق لموضوع الفلسفة الذي يشمل الوجود بما هو كما اسلفنا . وقيل : ان الفلسفة تهدف إلى الحياة العملية . ويسمى هذا المذهب بالمذهب البراجماتي وعنده أن الفكرة إذا لم تكن اداة لاسلوب فليست بفكرة ولا بشيء من المعرفة ، ومن رواد هذا المذهب الفيلسوف الأميركي ولم جيمس ت ١٩١٠ (انظر نظرية المعرفة لزيكي نجيب

(١) قال بعضهم : ان قولنا الموجودات غير الطبيعية كلام فادع لا يدل على معنى ؛ لان الموجود ينحصر في الطبيعيات فقط ، فأني لفظ لا يشير إلى معنى محسوس فهو لا شيء ، والاشيء عدم لا يصف بالكلب أو الصديق ؛ حيث لا واقع يمكن ان يطابقه مدلول اللفظ أو لا يطابقه . وهذا القول يعتني على صحة المذهب المادي الذي يرى ان المادة أصل ، والروح فرع ، وسياتي الكلام عنه .

محمود) . وهذا القول يربط التفكير النظري بالسبل ، وليس من شك أن هذا الاتجاه سليم في نفسه ، وهو لا يتناقض مع القول الأول ، لأن الفلسفة إذا كانت سبيلاً لمعرفة الحقيقة سبيل أيضاً للعمل^(١) . قال الامام علي : « رحم الله امرأً أعدّ لنفسه ، واستعد لربه » وعلم من أين ؟ وفي أين ؟ وإلى أين ؟ ، أي من أين أتى ؟ وإلى أين ينتهي ؟ وفي أي وضع هو ؟ وبكلمة ان يعلم مكانه من الوجود ، ويعمل بما تستدعيه بدايته ونهايته وحياته الحالية .

منهج البحث

نريد بالمنهج الطريق الذي يعتمد الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة ، ولا خلاف^(٢) في أن الطريق هو العقل لا الاجماع ولا العرف ولا الوحي . وهنا اسلوبان لاستخراج الحقيقة من العقل ، الأول قديم ، وهو القياس الصوري الذي اعتمد ارسطو واضع علم المنطق ، وسمي صورياً ، لأنه يتم بصورة التفكير وهيته . قال ارسطو : لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط ، وهو عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يلزمه لذاته قول آخر ، أي مقى سلماً بصحة المقدمات يلزمنا قهراً التسلم بالنتيجة المترتبة عليها ، فالقياس يلتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة — مثال ذلك — الانسان حيوان عاقل ، وزيد انسان ، فزيد حيوان عاقل .

وأنكر البعض هذا القياس ، وأورد عليه اعتراضين : الأول ان نتيجته

(١) قال بعض الفلاسفة : ان لثاية من الفلسفة التجلي ، والتخل ، والتجلي : ويريد من التجلي معرفة الحقائق ، ومن التخل البعد عن الرذائل ، ومن التجلي الاتصاف بالفضائل .

(٢) بل التلاف ظاهر بين من يعتمد النظر والاستدلال ، ومن يعتمد الحس والكشف ، الا ان يقال : ان العقل وسيلة للكشف ، والكشف طريق المعرفة ، أي بالعقل نصل الى الكشف .

ليست صحيحة بالقياس إلى الواقع ، بل ترتبط بالمقدمات ، وتدور مدارها صدقاً وكذباً .

والجواب عن هذا الاعتراض بأن شرط القياس أن يتألف من مقدمات يقينية ، والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية في الصدق ، فالنتيجة المرتبة عليها كذلك ، وأي قضية تكون كاذبة فلا يصح مجال أخذها جزءاً في القياس .

الاعتراض الثاني على القياس الصوري انه لا يأتي بحديد ، ولا يتناول بنا من معلوم إلى مجهول ، لأن المقدمة الكبرى ، وهي « الإنسان حيوان عاقل » تشمل زبداً بالضرورة ، وإلا كانت النتيجة بعيدة عن المقدمات بعد الطجر عن الإنسان ، وإذا كانت النتيجة داخلة في الكبرى المعلومة فلم يبق من حاجة إلى تأليف القياس وعملية الاستنتاج .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحكم في الكبرى جاء على الطبيعة الشاملة لجميع الافراد الموجودة بالفعل ، والتي ستوجد فيما بعد ، اما في النتيجة فان الحكم كان على الفرد الموجود حالاً ، أو قل : ان المجهول وهو « حيوان عاقل » قد استند في الكبرى إلى موضوع كلي ، وفي النتيجة إلى موضوع جزئي . فالتغاير إذن بين النتيجة والمقدمات متحقق .

الأسلوب الثاني لاستخراج الحقيقة من العقل هو الاستنباط الرياضي الذي اعتمدته ديكارت ، وسلم به العقليون من بعده ، ويتلخص في استخراج الحقيقة من البديهيات التي يحزم بها العقل لذاتها ، لا لدليل خارج يثبت صدقها ، فينتقل الذهن مباشرة ، ودون توسط عمليات فكرية ، من قضية معلومة الى حقيقة مجهولة ، كانتقالنا من « أنا أفكر » إلى « أنا موجود » . وهذا الأسلوب يتفادى الاعتراضين السابقين على القياس الصوري الارسطي ، لأن النتيجة لم تدخل في الكبرى ، وهي صادقة في القياس إلى الواقع ، لا بالقياس إلى مقدماتها .

وهناك أسلوب ثالث يعتمد التجربة فقط ، ولا يعتبر القياس الصوري ،
ولا الاستنباط الرياضي .

ومهما يكن ، فإن الفلاسفة المسلمين يعتمدون القياس الارسطي ، ولا
ينكرون الاستنباط الرياضي ، ولا التجربة في الموضوعات التي يمكن أن
تتناولها ، ولكنهم لا يحصرّون سبب المعرفة في التجربة أو في الاستنباط
الرياضي ولا فيها معاً .

والهم عندهم استخدام الفكر لبإدخال الحقيقة بالإبراهيم اليقينية بدئية
كانت ، أو نظرية ، فلا فرق عند العقل بين أن تنتقل من قضية بدئية
إلى أخرى كسبية ، وبين أن تنتقل من قضية كسبية إلى أخرى مثلها
ما دامت ترجع بالنهاية إلى قضية بدئية . قال العلامة الحلّي^(١) في كتاب
« نهج الحق » : المعارف الكسبية فرع عن المعارف الضرورية ، والمعارف
الضرورية الكلية فرع عن المحسوسات الجزئية ، فالمحسوسات أصل
الاعتقادات ، ولا يصح الفرع إلا بعد صحة الأصل . ويأتي التفصيل
في مبحث القياس وأقسامه .

ومن أحب الاطلاع على ما قيل قديماً وحديثاً في تعريف الفلسفة
وموضوعها ، وغايتها ، ومناهج البحث فيها فليراجع كتاب « أسس الفلسفة »
للدكتور توفيق الطويل .

(١) الحسن بن يوسف المظهر ، توفي ٧٢٦ هـ ، وهو من كبار متكلمي الإمامية ، وفتاهاهم
له مؤلفات كثيرة مطبوعة ومنشورة جلت بين الطائفة الإمامية ، منها في علم الكلام شرح التجريد ،
وكشف القوائد ، ونهج الحق وغيره .

الفصل الثاني

علم الكلام

قال علي بن أبي طالب : « يمت الله محمداً ، وليس أحد من العرب يقرأ كتاباً ، ولا يدعي نبوة ولا وحياً » .

وهذه الكلمة على إيجازها تصور جهل العرب قبل الاسلام ، فلم يقرأ أحد منهم كتاباً ، لتكون له معرفة عليّة ، أو ينزل عليه وحى ، لتكون له معرفة دينية ، فكل معارفهم البدائية فاشنة عن العادات والتقاليد الموروثة ، وقد وصف العرب أنفسهم بهذا الجهل حين ردوا على دعوة محمد ورسالته يقولهم : « إنا وجعنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتنون - الزخرف ٢٣ » ، ويكفي للتدليل على هذه الحقيقة ان الاعراب يضرب المثل بجهلهم^(١) .

وبعد الاسلام وجد رجال من العرب وغير العرب تكلموا عن الله

(١) وان القرآن قد نعتهم بالاميين فقد جاء في سورة الجمعة الآية ٢ « هو الذي يمت في الاميين رسولا منهم يظو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » والقرآن وثيقة تاريخية لا تقبل الجدل .

وصفاته ، وعن الكون واعراضه ، وعن الانسان وسلوكه ، وهذه البحوث كما قدمنا من شؤون الفلسفة . غير ان المسلمين لم يتكلموا في شيء من ذلك في حياة النبي ، لأن معنى الايمان برسائه هو التسليم له في كل شيء ، وان قوله وفعله حجة قاطعة لجميع الأقوال . ومن هنا اتفقت جميع الفرق الاسلامية على ان معنى الاسلام هو التسليم بما جاء به محمد ، فمن أنكر أو شك في قول من أقواله ، أو حكم من أحكامه — بعد ثبوته عنده — فهو خارج عن الاسلام . أجل ، للسلم أن يشكك في النقل عن الرسول لا في قول الرسول وصدقته ، وهذا لازم طبيعي لمعنى الرسالة وقول : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » . وروي انه حين قبض النبي ، واختلف المهاجرون والأنصار على الخلافة قال يهودي للامام علي : لم يمت نبيكم حق اختلفتم فيه ا.. فقال له الامام : بل اختلفنا عنه ، ولم نختلف فيه .

وبعد وفاة الرسول اختلفوا في مسائل فقهية ، وسياسية ، وعقائدية . والنوع الأول من الاختلاف يدخل في علم الفقه ، ولا يتصل بالفلسفة بسبب ، أما المسائل السياسية فهي ذات صلة بالعقيدة والفرق الاسلامية ، بل هي سبب التصدع الذي طرأ على المسلمين . أما الخلاقات السياسية التي ظهر أثرها في الفلسفة الاسلامية ، فأمها الخلاقات (١) التالية :

١ — اختلف المسلمون في من هو أحق وأولى بالخلافة بعد الرسول . قال المهاجرون : نحن القرابة وأول من صدق ومهاجر . وقال الأنصار : نحن آوينا ونصرنا . ورد علي بن أبي طالب على الطرفين بقوله : « واعجباه أكون الخلافة بالصعابة والقرابة ا.. » . وظهر أثر هذا الاختلاف في

(١) أول خلاف وقع في الاسلام حين قال الرسول في مرض الموت : إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده . فقال عمر بن الخطاب : أو كثر الخط ، فقال النبي قوموا عني لا يئبني عني التنازع (تهذيب تاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص ١٦٢)

مبحث الإمامة من علم الكلام ، حيث تعددت أقوال العلماء حول شخصية الإمام ، وصفاته ، وحول جواز إقامة إمامين في زمان واحد ، أو يجب الاختصار على إمام واحد ، وهل يجب أن يكون من قریش ، وأن يكون معصوماً ؟ وبالتالي ما هو الطريق لمعرفة ؟ هل النص من الرسول أو الانتخاب ؟

٢ - اختلفوا حول مقتل عثمان بن عفان ، والاحداث التي أدت إلى مصرعه ، كنفية الصحابي الجليل أبا ذر إلى الرقة ، وعطفه على من طرده النبي من المدينة ، وإرجاعه إليها ، وتعيينه ولاية غير مرغوب فيها ، ومحاباته لأقاربه وأرحامه بأموال المسلمين . وقد صور أبو ذر أحداث عثمان بقوله : « والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله ما هي في كتاب الله ، ولا سنة نبيه ، والله اني لأرى حقاً يطقاً ، وإطلاً يحياً ، وصديقاً مكذباً ، وأثرة بنير قتي ، ومالاً مستأثراً به . » وظهر اثر مقتل عثمان في كتب العقائد وكتب الفقه ، حيث اختلف العلماء في وجوب الصبر على الجور ، فقال الإمامية والخوارج والمعتزلة بوجوب منازعة الظالم الجائر ومعارضته . « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسناً ، فان لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أول من الخروج عليه ، لما فيه من الخوف بالأمن » (١) .

٣ - كان من آثار التحكيم الذي حصل في صفين ان اختلف المسلمون في مرتكب الكبيرة : هل هو كافر أو مؤمن فاسق ، أو لا مؤمن ولا كافر ، كما يأتي مفصلاً .

هذه أهم المسائل السياسية ذات الصلة بالعقيدة التي وقع فيها الاختلاف . أما المسائل العقائدية فكثيرة ، منها رؤية الله ، وصفاته ، وخلق القرآن ،

(١) كتاب « المذهب الاسلامي » للشيخ أبي زهرة بعنوان - الحاكم اذا خرج عن الشروط .

والجبر والاختيار ، والتحصين والتقبيح ، وعصمة الأنبياء ، وصفات الإمام ، وبعض أحوال الماد ، وما إلى ذلك . وبعد أن حصل النزاع في المسائل العقائدية استغل السياسيون - كما هو شأنهم - والتخذوا منه وسيلة لافتراس الفتن ، ومهزلاً لمدوناتهم ، وبخاصة مسألة الجبر حيث تنفي عنهم المسؤولية وتلقيها على الله وحده .

وهناك ظاهرة أخرى كان لها أثرها في كتب العقائد وهي فكرة التصوف ، فقد وجد بعد وفاة الرسول زهاد في متاع الدنيا ونعيمها^(١) ، ثم تطورت هذه الفكرة إلى الغناء المعرفة بالقلب ، ثم إلى الحلول والاتحاد ، ويأتي التفصيل^(٢) .

ويلاحظ أن للمسائل السياسية لم يقع فيها النزاع على مبادئ عامة في أول الأمر ، بل كان في واقعة خاصة ، كخلافة أبي بكر ، وأحداث عثمان ومصرعه ، ومسألة التحكيم ، ثم انتقل إلى الخلافة ومرتكب الكبيرة بوجه عام ، وبصرف النظر عن الأفراد والوقائع الخاصة . أما النزاع في المسائل العقائدية فقد كان منذ البداية نزاعاً في المبدأ العام .

ومها يكن ، فإن الخلافات حول المسائل السياسية والعقائدية كانت السبب لنشأة علم الكلام ، أو علم التوحيد ، أو علم أصول الدين ، مما شئت فمير ، ولكن هذا العلم لا تنحصر موضوعاته في هذه البحوث ، فقد تأثر بالفلسفة ، واستعملها للنود عن العقيدة الدينية ، وتعرض علماء الكلام لجميع مسائلها حتى اختلطت بمسائله حيث لا يتميز أحد الفتن عن الآخر كما قال ابن خلدون . هذا ، إلى أن آراء الفرق الإسلامية كالخوارج والإمامية والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة ، وغيرهم - تعرف على حقيقتها من

(١) كان الزهد والتفك عملاً لا غبار عليه من الوجهة الإسلامية ثم تحول إلى تنسك نظري يعتمد على آراء وفلسفة لا تمت إلى الإسلام بسبب .

(٢) راجع الجزء الأول من كتاب « الجانب الإلهي » للدكتور محمد البهي .

علم الكلام ، فهو المظهر الصحيح لفلسفة الاسلاميه . وأطلق لفظ علم الكلام على علم التوحيد في عصر المأمون ، وسمي بهذا الاسم ، لأن الاختلاف الذي حصل في مسألة كلام الله انه حادث أو قديم هي أشهر مسائله .

وبالتالي فإن الكتب الكلامية تحتوي على ستة مقاصد :

١ - الأمور العامة ، وهي التي لا تختص بقسم واحد من أقسام الوجود ، بل تشمل جميع أنواعه واجبا كان أو ممكنا ، جوهرأ أو عرضأ ، علة أو معلولأ ، كما أنها تكون مبادئ لجميع العلوم والفنون ، أي ان حقائقها ونتائجها لا تختص بعلم دون علم .

٢ - الموجودات الممكنة ، وتقسيمها إلى جواهر وأعراض ، وتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة .

٣ - اثبات الصانع وصفاته وعلاقته بالعالم .

٤ - النبوة وما يتبعها من المعجزة والعصمة .

٥ - الامامة وشروطها .

٦ - المعاد وأحواله .

وهذه المسائل تماثلها الفلسفة بصورة مفصلة ومطولة ، ولكن الفلاسفة يختلفون عن المتكلمين في الطريقة والمنهج . فالتكلم - كما قيل - يبدأ أول ما يبدأ بالإيمان ببياتىء الدين وتعاليمه ، ثم يستدل على صحتها بالعقل ويدفع كل شبهة تحوم حولها بالبراهين العقلية ، تماما كالحامي الذي يتبنى صحة قضية ، ويتولى الدفاع عنها . أما الفيلسوف فأول ما يبدأ بالإيمان بحقائق الفلسفة ، فإذا كان مسلما حاول التوفيق بينها وبين الحقائق الدينية . فالتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين ، والفيلسوف يوجه الدين

إلى عدم منافاته للفلسفة ، كما سئرى في مسألة حدوث العالم وقدمه ، حيث قال الفلاسفة بالقسم ، ووجهوا الدين القائل بالحدوث على وفق الفلسفة .

ومها يكن ، فإن الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من للطرفين ، فإن محارلة التوفيق بينها اعتراف واضح بأن الدين يجب ان لا يخالف العقل في شيء . وهذا عكس الرأي القائل بأن كلا منهما في منزل عن الآخر^(١) .

(١) هل يمكن أن يؤمن العقل بشيء يثبت للدين حكمة ؟ الجواب ان رجال الدين في ذلك بين انراط وتقریط ؛ فتنهم من قال نعم ان الدين يطلب من الناس الايمان بشيء لا يقرها العقل ويحكم بكنها ومنهم من قال : ان مسائل الدين كلها تؤخذ من العقل بحيث اذا لم يدركها فليست من الدين في شيء . وهذا خطأ حيث يصحح الدين والحال هذه طرفاً من الفلسفة لا داهي اليه بالمرّة . والحق هو القول الوسيط الذي ذهب اليه المحققون من أقطاب الدين كتما الاكوييني ، ونظرائه من علماء المسلمين وهو ان الدين يجب ما لا يتكره العقل ولا يقول بمكسه ، أهم من يدرك مسألة الدين ويتبناها كوجود الباري . وحسن الصلح النافع أو لا يثبت ولا ينفي كالمبادات وبر الوالدين وما الى ذلك ، والشبهة المتعلّقة لهذا القول المعتدل انه ليس كل حق قابلاً للاثبات بالعقل ، ولا كل ما لا يثبت بالعقل فهو باطل ، بل قد يكون الحق قادراً على الادراك والمعرفة والاثبات ، ولا يقف موقفاً سيادياً فالشرط فيما يعود الى الدين ان لا يتكره العقل مبادئه ويقف موقفاً سليماً . (راجع توما الاكوييني لنسوط تحت عنوان : التوفيق بين الحكم والشرعية) .

الفصل الثالث

الوجود

ما هو معنى الوجود ؟ وهل هو واجب فقط ، أو واجب ويمكن ؟
وهل هو جوهر أو عرض ، أو هما معاً ؟ وهل هو خارجي أو ذهني ،
أو خارجي وذهني ؟ وهل هناك شيء وراء الوجود يقال له الماهيات ؟
وهل هو مادة ، أو روح ، أو روح ومادة ؟^(١) .

ونجد جواب هذه الأسئلة في كتب الفلسفة^(٢) وعلم الكلام . وبلاحظ
أن الموضوع في جميعها واحد ، وهو الوجود ، وأن الاستقهام تعلق بأوصافه

(١) قال صاحب الاسفار : اعتظفوا في الوجود هل هو كلي أو جزئي ؟ وفي أنه واجب أو
يمكن ؟ وفي أنه عرض أو جوهر ، أو ليس بعرض ولا جوهر ، وفي أن الموجودات الخاصة نفس
الماهيات ، أو زائلة ؟ بل اعتظفوا في أن الوجود موجود أو معلوم ، أو ليس بموجود ولا
معلوم ؟ ما أصيب حال الوجود انتظف فيه العقلاء بعد اتفاقهم على أنه أظهر الأشياء ، وأعرفها
هند العقل !... ولذا قال بعض الفلاسفة عن الوجود :

مفهومة من أظهر الأشياء ولكنه في غاية الخفاء

(٢) إذا كان موضوع الفلسفة هو الوجود ، والمنطق يستند خصائصه من الوجود ، وإذا
كانت أدوات المعرفة كالسمع والبصر واللمس كلها وجودية بيولوجية - فلا بد أن نعرف ما هو
الوجود ، فالعقل وحده لا يمكن أن يصنع شيئاً لا بأدواته ، تماماً كالباقي .

الذاتية التي تعرض له ابتداء وبلا واسطة . واليك مثالا يتضح به ما نريد
بيانه : نرى سفينة تضطرب في مهب الريح ، ويضطرب الركاب في داخلها
بسبب حركتها غير الاعتيادية ، فإذا نسبت الحركة إلى السفينة كانت
النسبة ذاتية ، لأنها تعرض السفينة ابتداء وإذا نسبتها إلى الركاب كانت
بالواسطة لا بالذات ، أي انت الحركة عرضت للسفينة أولاً وبالذات ،
والركاب ثانياً وبالعرض ، وهذا يتبين ان البحث في تقسيم الوجود إلى
واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وما إلى ذلك - هو بحث عما يمرض للوجود
لذاته لا لشيء آخر .

معنى الوجود

عرف المتكلمون الوجود بأنه الثابت المين ، والعدم هو المنفي المين .
وقال الفلاسفة : ان الوجود هو الذي يمكن ان يتخبر عنه ، والعدم الذي
لا يمكن ان يتخبر عنه ، واورد بعضهم على كلا التعريفين إشكالات لا جدوى
من ذكرها ، لان الوجود أشهر من أن يحد بحد ، أو يرسم برسم " وهو
يشمل كل شيء ، ومعناه واحد في الواجب والممكن والجوهر والعرض ،
بدليل جملة مقسماً وقدرأ مشتركاً بين جميع الموجودات . ثم ان شموله
لكل بالتشكيك لا بالتواطؤ . فالوجود في الواجب أولى واقوى منه في

(١) قال أهل المنطق : ان المرف لا بد أن يكون مساوياً واجل من المرف ؛ لانه ان كان
اعم دخل فيه ما هو خارج عنه ؛ كتحريف الانسان بالحيوان : وإن كان أضخم خرج منه ما هو
داخل فيه ، كتحريف الحيوان بالانسان ، وهذا معنى قولهم : « جامع مانع » أي يجمع القريب
ويمنع البعيد ، وإذا لم يكن المرف أوضح واجل كان تحريف مجهول بمجهول - وقسموا التحريف
إلى قسمين : حد ورسم ، والمحد هو أن يعرف الشيء بحقيقته ، كتحريف الانسان بالحيوان الناطق ،
والرسم هو تحريف الشيء بوصف من أوصافه ، كتحريف الانسان بالقصاحك .

ويسأل المسلم الحديث أن يتصرف بكل شيء إلى القوانين الطبيعية وعليه فلا يسأل ما تعريف
الموضوع الفلاني أو ما هي صفاته الجوهرية بل يضع السؤال هكذا : في أي الظروف يحدث التغيير
الفلاني أو ما هي أعم المبادئ التي تمثل في التغيير الفلاني ؟ المنطق نظرية البحث ص ٦٩ .

الممكن ، ومعنى التشكيك في اصطلاح أهل المنطق التفات ، ومعنى التواطؤ التساوي .

لا واسطة بين الوجود والعدم

قال مشايخ المتزلة كابي علي الجبائي د ت ٨٣٠٣ « رولنه ابي هاشم ، والقاضي عبد الجبار د ت ٨٤١٥ ، وغيرهم ، قالوا : ان الثابت ينقسم إلى موجود ومعلوم وحال ، وهذا اثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم ، والحال عندهم هو عبارة عن صفة الشيء ، ولكنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعومة ، ولا بالجهولة ، ولا بشيء أبداً ^(١) وهذا القول يدل بنفسه على فساد ، ومن الذي يعقل ويضم معنى لا موجود ولا معلوم ، ولا مجهول ولا معلوم !؟ إنه كلام فارغ .

هل الماهية زائدة على الوجود ؟

الماهية هي الواقعة في جواب « ما هو » فإذا قلت : ما هو الانسان ؟ وجاء الجواب : حيوان ناطق — كان الجواب هو نفس ماهية الانسان ، وهذا يبين أن لفظة ماهية مأخوذة عن « ما هو » .

وقد اتفقوا على أن ماهية واجب الوجود عين وجوده ، وأنه لا ماهية له سوى الوجود المجرد عن كل شيء . واتفقوا على أن ماهية الممكن كالانسان هي عين وجوده في الخارج ^(٢) ، لأنه يستحيل تحقق الماهية في الأعيان منفردة عن الوجود ، واختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية بحيث يكون وجود الانسان هو الحيوان الناطق ، والحيوان الناطق

(١) قال صاحب الاسفار في الجزء الأول ، فصل : مساواة الوجود الشيء : « من هذا القيل قول جماعة بان الله لا يقال له موجود ولا معلوم ، لان لفظ موجود ومعلوم على سبقة المفعول « والله قاعل وليس بمفعول » .

(٢) شرح التجريد للعلامة الخليلي ص ٥ طبعة المرفان — صيدا .

هو عين وجود الانسان ، أو أن الوجود زائد على الماهية بحيث يمكن أن تتغل الماهية بصرف النظر عن الوجود ، كما تتغل زبداً بصرف النظر عن القيام والقعود .

قال أبو الحسن الأشعري « ت ٤٣٦ » ، وأبو الحسين البصري من أئمة المعتزلة « ت ٤٣٦ » ومن تابعها : أن وجود الماهية هو عينها بالذات ، فوجود الانسان هو نفس الحيوان الناطق دون زيادة في الخارج أو في الزمن . وقال جماعة من المتكلمين والفلاسفة : إن وجود الماهية زائد عليها ومغاير لها ، واستدلوا « أولاً » بأنه يصح أن تقول الماهية موجودة ، وصحة حل شيء على شيء دليل المغايرة ، إذ لو كان الوجود هو نفس الماهية لكان معنى الحمل : الماهية ، والموجودة موجودة ، وليس كذلك . « ثانياً » بأنه يصح سلب الوجود عن الماهية ، فنقول : المتقاء لا وجود لها ، ولو كان الوجود عين الماهية لزم سلب الشيء عن نفسه . « ثالثاً » بأنه يصح التفكير بين تغل الماهية ، وتغل وجودها ، لأنه من الممكن أن تتغل الماهية ، ونشك في وجودها ، وأن تغل وجوداً مطلقاً ، ونجهل خصوصيات الماهية .

الوجود الخارجي والذهني

للوجود أنحاء شتى ، منها الوجود الخارجي ، ومنها الوجود الذهني ، ومنها الوجود الفني كالشعر والألحان والتصوير ، ولكل واحد من هذه الوجودات خواص وآثار لا تقترب على غيره — مثلاً — وجود الحرب في الخارج يترتب عليه الهلاك والدمار ، وتصورها في ذهن يبعث الخوف والرعب ، وتصورها باللفظ والألحان والرسم يخلق فينا إحساساً خاصاً^(١) .

وقد نفى جماعة الوجود الذهني ، وقالوا : لو كان للأشياء وجود في

(١) قال العلامة الخلي في شرح التجريد : أن الوجود الفني والوجود الخارجي حقيقتان ، أما في اللفظ والكتابة فبجاذبان ، لأن الشيء غير موجود فيها حقيقة ، ولكن حين دلا على الوجود وعبراً عنه قيل على سبيل المجاز : أن الشيء موجود فيها .

التمن لزم أن تكون عقولنا مجتمعة المتناقضات ، فتجتمع فيها الحرارة والبرودة عند حصول النار والتلج في التمن ، والاستقامة والاعوجاج عند حصول الجسم المستقيم والمعوج ، وإن تكون البحار والجبال والكواكب في أوضاعها ، لأن وجود الشيء في المحل يوجب اتصافه به وحده عليه .

وأجيبوا بأن الموجود في التمن ليس عين التلج والنار ، ولا الجبال والكواكب ، بل صور هذه وأشباحها ، تماماً كما هي الحال في المرآة ، وعليه فلا يلزم اتصاف المحل بها على نحو الحقيقة .

الوجود خير من العدم

الوجود خير بذاته ، ويصرف النظر عن كل قيد ، والعدم شر بذاته دون أي لحاظ ، والدليل على ذلك أننا لم نجد شيئاً يقال له خير إلا ألقينا مصدره الوجود ، وما رأينا شيئاً يقال له شر إلا لأنه عديم لشيء من الأشياء ، أو لصفة من الصفات . فالخير هو الوجود ، والوجود هو الخير ، وليس الشر إلا العدم ، وليس العدم إلا الشر .

ومن هنا تختلف مراتب الخير ، وتفاوت باختلاف مراتب الوجود ، فالوجود التام من جميع الجهات بحيث لا يمرض عليه التقص والزوال أشرف وأعلى مما يزول ولا يبقى ، والذي هو أطول أمداً من غيره يكون كمالاً بالقياس إلى قصير الأمد . وقد يقرأى أن من الوجود ما هو شر كالقتل ونحوه ، ولكن القتل إنما وصف بالشر ، لأنه يؤدي إلى عدم الحياة . ففوة عضلات القتلى ، وجودة آلة القتل ليستا شرّاً من حيث وجودهما ، بل من حيث أنها سبب لإزالة الحياة . فالشر هو ازهاق الروح ، أما وسائل القتل فهي خير في نفسها ، فالوجود بجميع اغاثه ومظاهره خير بطبيعته ، ولا يصح شرّاً إلا إذا اتخذ منه أداة لإزالة الوجود . وصدق مثال على ذلك النقرة ، فإنها خير ما لم توجه

إلى الفناء ، فان وجهت إليه كانت خيراً بالذات ، وشرّاً ثانياً وبالعرض ،
أما إذا وجهت إلى سعادة الانسان فهي خير على خير ، أي خير بالذات
وبالعرض^(١) .

الشيء والوجود

هل هناك أمر غير الوجود يقال له شيء ، أو ان الوجود والشيء
يعبران عن معنى واحد ؟

قال الاشاعرة والإمامية وجماعة من الفلاسفة : إن لفظ الشيء والوجود
مترادفان ، ومتساويان في الصدق ، فكل ما يقال له شيء يقال له وجود
وما يقال له وجود يقال له شيء .

وقال المعتزلة : ان لفظ الشيء يطلق على الموجود في الخارج ، وعلى
المعدوم من الخارج أيضاً إذا أمكن وجوده بعد أن كان معدوماً ، أما
إذا كان ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده في الخارج بحال كتركيب
الباري فلا يقال له شيء ، بل يقال له النفي ، وبعبارة ثانية : ان هناك
ثلاث حالات .

- ١ - الموجود بالفعل ، وهذا يقال له موجود وثابت وشيء .
 - ٢ - ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده بحال كتركيب الباري ،
ويطلق عليه لفظة المعدوم والنفي ، ولا يقال له شيء .
 - ٣ - غير الموجود في الخارج ، وهذا يسمى ثابتاً ومعدوماً وشيئاً .
- فالثابت يطلق على الموجود ، وعلى الشيء ، وعلى المعدوم الممكن ،
والشيء يطلق على الموجود ، وعلى المعدوم الممكن ، والوجود يطلق على

(١) قد يقال انه لا جدوى وراء هذا البحث والجواب ان العلم عند أتوينانيين يطلب لذاته لا
لشيء آخر . ولذا قال افلاطون ان ميزة اليونان حب البحث أما ميزة المصريين والفينيقيين
فحب الكسب . مبادئ الفلسفة ص ٩٦ .

الموجود فقط ، وهذا يكون الشيء أعم من الوجود .
وهذا القول باطل ومردود ، حيث يلزم منه أن يكون الله سبحانه
غير مرجد للكائنات ، وعاجزاً عن إيجادها ، لأن ماهية الإنسان والحيوان
والتراب ، وما إل ذلك كلها أشياء أزلية متحققة منذ القدم ، وما دامت
كذلك فلا معنى لتعلق القدرة بها .

وإذا أجاب المعتزلة ، وقالوا : أن قدرة الله لم تتعلق بمقتضى الكائنات
ولكنه أعطاهما صفة الوجود ، فنقول في الجواب : « أولاً ، أن الوجود
صفة اعتبارية تتزع من الشيء بعد وجوده ، ولا يمكن إيجاد الوجود ،
بل هو محال كإعدام العدم . « ثانياً ، نسأل عن هذا الوجود الذي يريد
الله أن يعطيه للماهيات المقررة منذ الأزل : هل هو شيء ، أو ليس
بشيء ، فإن كان شيئاً فلا تتعلق به القدرة لأن الشيء موجود منذ الأزل
على منطقتهم ، وإن لم يكن شيئاً فعنى ذلك أن الله لم يفعل شيئاً أبداً .
وبالتالي ، فإن ماهية أي كائن إذا لم توجد فهي ليست بشيء في ذاتها
ولا في أي صفة من صفاتها ، وإن العدم كإسمه ليس بشيء من الأشياء ،
وإنه لا واسطة بين الوجود والعدم ، وإن الشيء والوجود والثابت الفاظ
مترادفة ، كما أن المنفي والمعدم يعبران عن شي واحد .

الوجود واحد وبسيط

لا شيء أعم من الوجود ، لأنه يصدق على جميع المقولات الذهنية
والوجودات الخارجية ، بل قد يصدق الوجود على نوع من العدم ، فإذا
قلت : المعدم في الخارج لا أثر له ، وليس بشيء يحكم عليه فقد تصورت
مفهوم العدم في ذهنك ، ثم سكنت عليه بنفي التأثير . والتصور وجود
ذهني ، وهو قسم من أقسام الوجود ، فالعدم يكون قسيماً ومقابلاً
للوجود بلحاظ أن الوجود بما هو مقابل للعدم بما هو ، ويكون قسماً

من أقسام الوجود بلحاظ أن مفهوم العدم متصور في الذهن . قال صاحب الأسفار : « انظر إلى شمول نور الوجود ، وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والماني حتى على مفهوم اللاشيء ، وعلى العدم المطلق ، والمتنع الوجود بما هي مفهومات متشقة في الذهن ، لا بما هي سلب وعدم ، أي أن الوجود يشمل الموجود ، والمتنع ، والمعدوم الممكن باعتبار الوجود الذهني .

ولأجل هذا الشمول في طبيعة الوجود لم يكن له جنس إذ لا شيء أعم منه ، كي يكون جنساً له ، وإذا لم يكن له جنس فلا يكون له فصل ، لأن الفصل هو الذي يميز بعض أفراد الجنس عن البعض الآخر ، فقولنا : الإنسان حيوان فاطق . فالإنسان نوع ، والحيوان جنس يشمل الإنسان والفرس ، والناطق فصل يميز أفراد الإنسان عن أفراد الفرس ، وما دام الجنس منتفياً فلا حاجة للفصل . وإذا لم يكن للوجود جنس ولا فصل تميز أن يكون بسيطاً .

هذا إلى أنه لو قلنا بأن الوجود مركب لكانت أجزاؤه إما من الوجود ، وإما من العدم ، فإذا كانت من الوجود يلزم أن يكون الشيء متقدماً على نفسه بنفسه ، لأن الجزء مقدم على الكل بحسب المرتبة . وإذا كانت الأجزاء من العدم يلزم أن يكون الوجود عدماً ، لأن الكل عين أجزائه .

كما أن الوجود بسيط لا جنس له ولا فصل كذلك لا ضد له ولا مثيل ، إذ كل ما يفرض أنه ضده أو مثيله فانه يصدق عليه الوجود ، والشيء الواحد لا يكون ضدّاً ولا مثيلاً لنفسه .

ثم إن الوجود واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، إنما التعدد في الكائنات التي يعرض لها ، كالحيوان والنبات ، ويصدق الوجود على وجودات الكائنات صدق الكلي على جزئياته .

تمايز الأعدام

مفهوم العدم واحد لا تعدد فيه ، تماماً ك مفهوم الوجود من هذه الجهة ، ولكن وقع النزاع : تمايز الأعدام بلحاظ مـ.ا. قضاف إليه ، كما تمايز الوجودات بلحاظ ما تعرض له من الكائنات ؟..

قال جماعة : لا تمايز بين الأعدام ، لان التميز فرع الثبوت والتحقق ، وللعدم بقي عضو لا تحقق له ولا يشار إليه . وأثبت آخرون التميز ، لان عدم المألول يستند إلى عدم علته الخاصة - مثلاً - : عدم البعوض سبب لعدم الملائيا ، فتنسب عدم الملائيا إلى لعدم الخاص ، أي إلى العدم المنسوب إلى البعوض . والنسبة إلى الخاص تستدعي التميز ، فكما ان مفهوم الوجود واحد ، ويتعدد بعروضه للانسان والفرس - كذلك مفهوم العدم فانه واحد ، ويتميز بنسبته إلى أشياء خاصة . وبكلمة ثانية : نحن نعرف أموراً معدومة مثل : لا - حر في الشتاء ، ولا بارد في الصيف ، وكل معلوم لا بد أن يكون متميزاً ، فالأعدام متميزة .

وهنا حقيقة ذكرها التكلون والفلاسفة ، وهي ان عدم العلة سبب كاف لعدم المألول في الخارج بحيث يكون عدم العلة علة لعدم ، أما عدم المألول فلا يكون سبباً لعدم العلة ، وإنما يكون كاشفاً عن عدمها ، فعدم البعوض سبب بذاته لعدم الملائيا ، ولكن عدم الملائيا ليس سبباً لعدم البعوض ، وإنما السبب لعدم البعوض هو عدم وجود المستقعات . أجل ، يستكشف العقل من عدم الملائيا عدم البعوض ، أي ان عدم الملائيا علة للكشف عن خلل المنطقة من البعوض ، وليس سبباً حقيقياً لانقضاء البعوض في الخارج .

ثم ان الاستدلال بعدم العلة على عدم المألول ، وبوجودها على وجوده يسمى برهاناً « إيجابياً » حيث يسأل عن العلة « بلم » . أما الاستدلال بعدم المألول على عدم العلة فيسمى برهاناً « إنشائياً » : لأنه يفيد الثبوت والاكتشاف . ونقطة « ان » تفيد الثبوت والتوكيد .

الفصل الرابع

الوجوب والامكان والامتناع^(١)

ان نسبة شيء لشيء ، إما ان تكون ضرورية الثبوت بحيث لا يصلح سلبها عنه بجمال ، كنسبة الجاذبية إلى الأرض ، وإما أن تكون ضرورية السلب ، كنسبة السكون وعدم الدوران للأرض ، وإما أن لا تكون ضرورية السلب ولا ضرورية الثبوت ، كنسبة لون النبرة والصفرة للأرض . وكيفية هذه النسبة تسمى باصطلاح أهل المنطق مادة القضية في نفس الأمر والواقع ؛ فإذا صرحت بها ، وقلت : الأرض يجب أن تجذب الأجسام سميت القضية موجبة ، وإذا سككت ، ولم تبين كيفية النسبة ، وقلت : الأرض تجذب الأجسام ، دون أن تأتي بلفظ يجب أو يمتنع - سميت القضية مطلقة ، أي لم تقيد بشيء . وحينئذ ، فإن طابقت النسبة المادة الواقعية كقولك : الأرض تدور حول الشمس تكون القضية صادقة^(٢) ،

(١) تتفق جميع الأديان على تقسيم الموجود إلى واجب وممكن ، أما الفلاسفة فيختلفون فيما بينهم ، فبعضهم يوافق الأديان ، وبعضهم يرى رتبة الواجب ولا يقسم إلى قسمين ، وكل من قسم الوجود إلى قسمين جعل الواجب مصغراً للممكن (الجانب الإلهي البهي ج ٢ ص ٣٧)
(٢) ويقول ولم يجب : ليس معنى الحقيقة مطابقة الأفكار والأحوال الواقع بل بقياسها أن تكون نافعة ومجدية للاغراض الانسانية ، ومشرة في الحياة العملية . ولا يخفى ما في هذا القول من الخلط بين الحقيقة وأهدافها (فلسفتنا ص ١٤٥)

ولا فكاذبة كهولك : الأرض ماكنة^(١) .

إذا تمهد هذا تبين معنا ان كل ما يمكن أن يعبر عنه ، إما أن يكون ضروري الثبوت ، وإما أن يكون ضروري السلب ، وإما أن لا يكون ضروري الثبوت ولا ضروري السلب . والاول هو الواجب لذاته ، والثاني الممتنع لذاته ، والثالث الممكن لذاته . وقد يعبر عن الثاني بالمحال أو المستحيل ، وعن الثالث بالجائز . وهذه الجهات الثلاث ، وهي الوجوب والامتناع والامكان — أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وإنما يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية .

ثم ان كل واحد من الثلاثة يستحيل انقلابه إلى غيره ، فالواجب بالذات لا يصير ممكناً أو ممتنعاً بالذات ، لأن ما بالذات لا يتغير . أجل ، الممكن بالذات قد يصير واجباً أو ممتنعاً بالغير ، ومن هنا قالوا : إن الواجب على ضربين : واجب بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة لوجوده ؛ وواجب بالغير ، وهو ما كانت علة وجوده خارجة عنه . وقد قيل ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ، إلا بعلة^(٢) ، ومضى وجدت أصبح وجوده واجباً . والممتنع أيضاً على ضربين ، ممتنع لذاته ، وهو ما كان وجوده مستحيلاً بحيث لا يمكن أن يوجد بحال ، وممتنع بالغير ، وهو الذي امتنع لعدم توافر الاسباب ، كصعود الانسان إلى المريخ في سنتنا هذه ١٩٦٠ . أما الممكن فلا يعقل أن يكون ممكناً بلحاظ غيره ، بل هو ممكن ذاتاً ، وواجب عرضاً ما دامت علة موجودة ، أو ممتنع عرضاً ما دامت علة معدومة .

(١) الفرق بين الممكن والممتنع ان كلا منهما معلوم ، ولكن الاول معلوم غير قابل للوجود ، والثاني معلوم قابل له ، وهذا يتميز من المستحيل الذي لا يمكن وجوده بحال ، فالممكن له حظ من الوجود على العكس من الممتنع . والفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود ان كلا منهما موجود ، لكن الاول موجود بذاته ، والثاني بعلة .

(٢) الممكن لحاظاً : لحاظ باختيار ذاته وهو ممكن بالذات ، ولحاظ باختيار علة . وعليه يكون اما واجب الوجود اذا وجدت علة واما ممتنع الوجود اذا لم توجد علة .

أحكام الواجب

أحكام الواجب أربعة :

١ - لا يكون واجباً بالغير ، لأن معنى وجوبه بالذات انه لم يوجد بسبب موجد ، ومعنى وجوبه بالغير انه وجد بسبب ، وعليه يلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال .

٢ - لا يمكن أن يكون مركباً ، لأن المركب مفقتر إلى أجزائه ، والواجب غير مفقتر إلى شيء ، وكما لا يكون الغير جزءاً له ، كذلك لا يكون هو جزءاً للغير .

٣ - وجود الواجب نفس حقيقته ، ولا شيء غير الوجود ، إذ لو كان للواجب ماهية زائدة على وجوده لكان الوجود عارضاً ووصفاً له ، والوصف مفقتر إلى الموصوف ، والواجب لا يفقتر إلى شيء .

٤ - لا يكون الواجب أكثر من واحد ، لأنه إما ان لا يكون بين الواجبين أية علاقة بحيث يكون أحدهما مبيناً للآخر ، وإما أن يكون أحدهما علة للثاني ، وإما أن يكونا معلولين لكمة ثالثة ، وعلى الأول لا يكون كل منهما واجباً ، إذ المفروض انها متباينتان ، وعلى الوجهين الآخرين ، يكون الواجب مفقراً إلى علة ، وهو خلاف الفرض . وكما لا يكون أكثر من واحد كذلك لا يجوز عليه العدم ، لأنه واجب الوجود بالذات .

أحكام الممكن

أحكام الممكن أربعة :

١ - أن لا تقتضي ذاته وجوداً ولا عدماً ، إذ لو اقتضت الوجود لكان الممكن واجباً لذاته ، ولو اقتضت العدم لكان ممتهماً لذاته ، وهو خلاف الفرض .

٢ - أن الامكان الذاتي وصف ملازم للممكن لا ينفك عنه بحال ،
لأنه لو انفك عنه لانتقلب الإمكان إلى الامتناع أو الوجوب ، وقدمننا
أن ذلك عاا .

٣ - أن الامكان هو السبب الوحيد لاحتياج الممكن إلى فاعل ، أي
أن طبيعة الممكن بذاتها تستدعي الاحتياج إلى موجد ، وكا أن وجود
الممكن يحتاج إلى علة فبقاؤه واستمراره يحتاج إلى علة أيضاً ، لأن سبب
الحاجة إلى موجد هو الامكان ، ولكن علة الإيجاد هي بنفسها علة البقاء .

٤ - أن وجود الممكن ليس بأولى من عدمه ، ولا عدمه أولى من
وجوده ، فالنسبة إلى طرفي الوجود والمعدم متساوية ، وكل منها مقترن
إلى سبب ، غير أن سبب الوجود توافر المؤثرات الخارجية ، وسبب المعدم
فقدان تلك المؤثرات ، وبكافة أن عدم السبب سبب المعدم .

الامكان الذاتي والاستعدادي :

أن الامكان ينظر إليه تارة باعتبار ماهيته ، كما إذا نظر إلى الانسان
من حيث أنه حيوان ناطق بصرف النظر عن المادة التي يعرض لها .
ويسمى هذا الامكان بالامكان الذاتي ، لأنه قائم بذات الماهية لا في محلها
فتدني تعرض له . وهذا الامكان لا يزول عن الطبيعة أبداً ، وغير قابل
لشدة والضعف . وأخرى ينظر إلى الامكان باعتبار المادة التي هي عل
للماهية ، كجسم الانسان الذي تتمثل فيه الطبيعة الانسانية ، ويسمى هذا
الامكان بالامكان الاستعدادي ، وهو قابل للشدة والضعف ، والزيادة
والنقصان ، لأنه يقرب ويبعد عن الوجود تبعاً لقرب الأسباب ويمدها ..
فإن استعداد النطفة للانسان أضعف من استعداد العلقة ، واستعداد العلقة
أضعف من استعداد المضة . وقد يزول الامكان الاستعدادي كلية كما
لو فسدت النطفة والعلقة ، أما الامكان الذاتي فكما قدمننا لا يزول عن
الماهية بحال .

الفصل الخامس

القدم والحدث

كل موجود ان كان لوجوده أول سمي حادثاً ، وان لم يكن لوجوده أول سمي قديماً : فالقدم موجود في الأزل ، ولم يسبق بالعدم ، والحادث لم يكن ثم كان . وليس القدم والحدث من الأعيان ولا من الأعراض المحسوسة الملموسة ، بل من الأمور الاعتبارية ينتزعاها الفهم من كون الشيء مسبوقاً بعدمه أو غير مسبوق . ويسمى الحادث حادثاً ذاتياً ان سبق بحادث سواء ، وحادثاً زمنياً ان كان مسبوقاً بالعدم المحض .

ويكون التقدم على أنحاء خمسة :

- ١ - التقدم بالمعية ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح .
- ٢ - التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ، حيث لا يوجد الاثنان بدون الواحد ، ويوجد للواحد بدون الاثنين ، ومن هنا افترق هذا الوجه عن سابقه لأن الملة لا تقارن المعلوم^(١) .

(١) وقيل : ان الملة ما يلزم من ملها العلم ولا يلزم من وجودها الوجود ، أي عدم الملة ملة لعدم ، ولكن لا يجب المعلوم بوجود الملة (استفارج ٣ من ١٢٧)

٣- التقدم بالزمان ، كتقدم الأب على الابن .

٤- التقدم بالرتبة ، كتقدم الإمام على المأموم .

٥- التقدم بالشرف ، كتقدم العالم على المتعلم .

وزاد المتكلمون قسماً سادساً ، سموه التقدم بالذات ، كتقدم الأئمة على اليوم ، لأنه ليس تقدماً بالعليّة ، ولا بالطبع ، ولا بالشرف ، ولا بالرتبة ، ولا بالزمان ، وإلا احتاج الزمان إلى زمان ، ويتسلسل . ثم إن أقسام التقدم هذه لم تكن للشيء باعتبار ماهيته ، فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تتقدم على الغير ، ولا يتقدم الغير عليها ، وإنما يعرض التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عن الماهية ، كالزمان والمكان وما إلى ذلك من الأقسام .



الفصل السادس

هل يعاد المعدم

إذا عدم الشيء بعد وجوده بحيث تزول مادته كلية ، ولم يبق منها شيء ، فهل يمكن إعادته بحقيقته وجميع ملابساته وعوارضه الشخصية تماماً كما كان ؟

نعم أكثر المتكلمين إلى أن المعدم يمكن إعادته . وقال الفلاسفة : لا يمكن إعادة المعدم بحال ، واستدلوا بأدلة ، منها أنه لو أعيد المعدم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو محال ، لأن تخلل العدم إنما يتصور بين شيئين . ومنها أن إعادة المعدم يلوازمه وتوابعه يستدعي إعادة الزمان الذي كان فيه ، وإلا لو أتى به مجرداً عن زمانه لم يكن إعادة الشيء بنفسه ، بل كان ابتداء لعمل جديد ، وإعادة الزمان في زمان ثانٍ يستلزم أن يكون للزمان زمان يوجد فيه ، وهو محال .

واستدل المتكلمون على جواز الإعادة بأن كثيراً من الحوادث تعدم ، ثم تتجدد ، وذلك لأن عدمها لا يكون مسقطاً إلى عدم حقيقتها وماهيتها ، ولا إلى عدم شيء من لوازمها ومقوماتها ، وإنما تعدم لمروض

مانع خارجي ، ومتى زال المانع والمعارض تعود الماهية كما كانت .
وأجاب عن هذا نصير الدين الطوسي^(١) في كتاب «التجريد» بأن عدم
الشيء ليس عارضاً من عوارض الماهية ، ولا مانعاً من الموانع الخارجية ،
وإنما هو وصف لازم لماهية المعلوم ، ولا يتفك عنها بجمال ، وإذا كان
المدم لازماً لها فوجودها محال . أما ما يظن من تكرار الحوادث فليست
من نوع إعادة المعلوم ، بل هي نظائر وأمثال .

وبالتالي ، فإن لكل موجود زماناً معيناً ، وحالات خاصة لا يمكن
أن يشاركه فيها أحد ، ومعنى إعادته أن يعاد مع زمانه ومكانه وجميع
صفاته التي كان عليها ، فإن اختلف شيء منها فلا يكون إعادة ، والاختلال
حاصل لا محالة ، إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد وجودان ،
كما يستحيل أن يكون له عدمان . ويقرب من هذا القول للنظرية النسبية
القائلة بأن الشيء الواحد تختلف آثاره باختلاف الأوضاع والحالات التي
يكون عليها .

(١) هو محمد بن الحسن المعروف بالمتن الطوسي ، له مؤلفات كثيرة في علم الكلام والفلك
والمنطق ، وهو حجة الفرة الإسلامية ، وقد شرح كتبه علماء كبار من السنة والشيعة ، وأثبت
علم الحديث صحة نظرياته في المنطق ، وكتب عنه القرويون الشيء الكثير ، وهو صاحب الرصد
العلمية بمدينة مراغة ، واتخذ مكتبة تزيد على أربعة آلاف مجلد . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

الفصل السابع

الماهية

معنى الماهية والحقيقة والذات

كثيراً ما يتردد في أقوال الفلاسفة والتكلمين لفظة الماهية والحقيقة والذات ، فهل هذه الألفاظ مترادفة تعبر عن معنى واحد ، أو أن لكل منها معنى مستقلاً ؟

لقد سبقنا الإشارة إلى أن لفظة الماهية مأخوذة عن « ما هو » فإذا قلت في جواب السؤال عما هو الإنسان : « هو حيوان ناطق » كان هذا الجواب معبراً عن ماهية الإنسان . إذن معنى الماهية أمر كلي موجود في الذهن . ثم أنك إذا لاحظت هذا المعنى الكلي من حيث هو موجود في الخارج ، وأنه يصدق على أفراد المتحققة بالفعل قيل له حقيقة وهوية ، وقيل له ذات أيضاً ، فلفظتنا الحقيقة والذات مترادفتان تعبران عن الماهية من حيث وجودهما في الخارج ، ولفظة الماهية تعبر عنها من حيث هي ، ويصرف النظر عن كل قيد . هذا هو الغالب من الاستعمال ، وقد تستعمل الألفاظ الثلاثة بمعنى واحد بلا اعتبار الفرق بينها .

عوارض الماهية

كل ما يعرض على الماهية من العوارض والأوصاف كالوحدة والكثرة ، وما إليها فهو خارج عن حقيقتها ، ومغاير لها ، فإذا قلت : الإنسان واحد أو كثير ، فالوحدة والكثرة ليست نفس الإنسان ، ولا جزءاً منه ، لأن حقيقة الإنسان هي الانسانية ، وكفى . وما عداها من العوارض زائد عليها ، ومنضم إليها . فتكون الانسانية مع الواحد وحدة ، ومع الكثير كثرة . ولو كانت هذه داخلة في حقيقة الإنسان لما صدقت على الوحدة والكثرة .

اقسام الماهية

الماهية معنى كلي ، والكلي هو الذي لا يتمتع صدقه على الكثير ، كالإنسان والحيوان ، فإن كل واحد منها يصدق على عديد من الأفراد . والجزئي يتمتع صدقه على الكثير ، كزيد وعمر . وينقسم الكلي إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة ، منها انقسامه إلى الجنس ، والنوع ، والفصل . والجنس هو الذي يقال على أشياء مختلفة : كالحيوان فإنه يصدق على الإنسان والفرس والجل . والنوع يقال على أفراد متفقة بحسب الحقيقة كالإنسان يصدق على زيد وعمر . والفصل هو الجزء المقوم للنوع ، والميزله عن غيره ، كالناطق فإنه جزء من الإنسان يميزه عن الفرس وغيره من أقسام الحيوان .

ثم ان هذه المعاني كلها معان تصويرية لا وجود لها إلا في الذهن ، فالتصور ان احاط بأشياء مختلفة الحقيقة فجنس ، وإن احاط بأشياء متحدة الحقيقة فنوع .

ومن أقسام الكلي انقسامه إلى مركب وبسيط ، والمركب هو الذي يتألف من جزئين أو أكثر ، ويقابله البسط الذي لا أجزاء له . وقد

تكون الماهية مركبة كالإنسان المتقوم من الحيوان والناطق ، وقد تكون بسيطة كالمنقل . وكل مركب لا بد ان ينحل وينتهي إلى البسيط ، وإلا استحال وجوده ، كما يستحيل وجود المدد إذا لم ينته إلى الواحد . ومن أحكام المركب انه يفتقر إلى كل جزء من اجزائه ، وعليه يكون الجزء متقدماً على الكل بحسب الوجود ، وإذا عدم أحد اجزاء المركب يكون عدمه علة فامة لعدم المركب ، والعلة متقدمة على المألول ، وهذا يتبين ان وجود الجزء متقدم على وجود الماهية المركبة ، وعدمه متقدم على عدمها . وإليك المثال إن البيت لا يوجد إلا بعد وجود الجدران والسقف ، أما انتفاء البيت فيكون بانتفاء السقف أو أحد الجدران فقط . إذن وجود المركب يتوقف على وجود جميع الأجزاء ، أما عدمه فيكون بعدم جزء واحد ، وفي الحالتين يتقدم الجزء على الكل .



الفصل الثامن

الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة من المعاني التصويرية ، لا من الأعيان الخارجية القائمة بنفسها ، فالعقل إذا رأى شيئاً لا ينقسم إلى متعدد وصفه بالواحد ، وإذا رأى منقسماً إلى متعدد وصفه بالكثير ، وهما من الصفات اللازمة للوجود ، وليست عين الوجود ، فكل ما هو واحد أو كثير يقال له موجود . ثم إن مسائل هذا الباب ثلاثة :

« المسألة الأولى » : قد يظن أن بين الوحدة والكثرة تنافياً وتنافراً بحسب الذات ، ولكن الحقيقة أنه لا تقابل جوهري بين المعنيين ، وإنما هو تقابل يعبر عنه ذرة بتقابل العلة والمعلول ، وأخرى بتقابل المكيالية والمكيالية . أما العلية فظاهرة ، لأن الوحدة علة مقومة للكثرة ، والكثرة معلولة لها ، وأما المكيالية والمكيالية فقد أرادوا بها أن الكثرة تكال بالوحدة ، والوحدة كيل لكثرة .

مثال ذلك : لو وجدت صبرة من الحبوب ، ويوشى بكيلها صاعاً فصاعاً فالكثرة تكون مكيية بالوحدة ، والوحدة تكون كيل لها .

وقد توصف الكثرة بالوحدة ، فتقول : عشرة واحدة من العشرات ،

ومئة واحدة من المئات ، فالكثرة في قولك هذا قد عرضت للمدد الموجود في الخارج ، والوحدة عرضت لنفس الكثرة ، أي انك لم تجعل الوحدة وصفاً للمدد الكثير ، بل لبعض صفاته وعوارضه ، ولو كان بينها تقابل ذاتي لما صح مثل هذا الحل . ويأتي الكلام على أقسام التقابل في الفصل التالي .

« المسألة الثانية » : إن الاثنين مع بقاء كل على ما هو عليه من غير أن يزول عنه شيء ، ولا يضاف اليه شيء يستحيل اتحادهما ، لأن صفات كل ان بقيت على ما كانت فيها اثنان ، لا واحد ، وان عدمت ، كما إذا امتزج الماء والتراب وصاراطيناً فهو امتزاج لا اتحاد ، وان عُدِم احدهما دون الآخر فالوجود واحد فقط .

« المسألة الثالثة » : قال أرسطو : ان مبدأ العدد هو الواحد دون غيره من الأرقام ، فالمشرة لا تقوم من الخمسة والخمسة ، والأربعة والستة ، أو الثلاثة والسبعة ، وانما تقوم من عشر وحدات ، وهكذا سائر الأعداد ، وكل عدد اذا اضفت اليه واحداً كان مخالفاً في الماهية لنوع العدد الآخر ، فلجسم المركب من ثلاثة عناصر هو غير الجسم المركب من هذه الثلاثة ، وعنصر رابع . وأثر كل منها مخالف لأثر الآخر . وبدية ان اختلاف الأثر دليل على اختلاف المؤثر . وهذا ما أراده علماء الرياضة بأن الأعداد الصحيحة تحصل من اضافة الواحد إلى نفسه ، فإذا حصل اثنان ، ثم أضيف اليها واحد حصل ثلاثة ، وهكذا تنتقل من الثلاثة إلى الأربعة باضافة واحد اليها ، ويكون الواحد هو الحد الفاصل بين رقم ورقم ، فالمشرون تتفرق عن المشرة من رقم ١١ ، لا رقم ١٩ .

الفصل التاسع

أقسام التقابل

كل اثنين اذا نسب أحدهما للآخر ، فان اتحدا في الماهية ، واختلفا في العوارض المشخصة فهما متماثلان ، كسوادين وبياضين ، فقد تعددا بتعدد المحل الذي عرضاً له ، اما حقيقتها فواحدة ، واذا وضع سواد على سواد فلا يجتمع لزمان ، بل يتضاعف ويشدد اللون الأول . وان كانت ماهية كل غير ماهية الآخر ، فإما أن لا يمتنع اجتماع الماهيتين في مكان واحد كالسواد والحركة ، والبياض والحلاوة فهما المتخالفان ، وإما أن يمتنع اجتماعها في محل واحد فهما المتقابلان ، وأقسام التقابل أربعة :

١ - تقابل السلب والإيجاب ، كقولك : هذا موجود ، هذا ليس بوجود ويقال لهذا النوع من التقابل : التناقض . ومن لوازم التقيض انها لا يجتمعان ولا يرتقمان ، أي لا يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، ولا غير موجود وغير معدوم معاً .

٢ - تقابل التضاد بين وجودين بحيث لا يمكن اجتماعهما في محل واحد على التعاقب والتوالي ، ويقال لهما : الضدان . وهما لا يجتمعان ولا يرتقمان

إذا لم يكن لها ضد ثالث ، كالحركة والسكون . اما مع وجود الضد الثالث فانها لا يحتتمان ، ولكن يرتفعان ، كالسواد والبياض ، فان الشيء الواحد لا يكون أسود وأبيض ، وقد يكون أخضر أو أحمر .

٣- تقابل التضاييف ، كالأبوة والبنوة ، حيث لا يحتتمان في ذات واحدة باعتبار واحد ، فان زيدا لا يكون أباً لعمرو وابناً له ، ويمكن أن يحتتما مع تعدد الجهة ، فيكون للشخص الواحد أباً لبكر ، وابناً لخالد .

٤- تقابل المدم وملكة ، كالعمى والبصر ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول ان المدم وملكة يشترط فيه أن يكون المدمي قابلاً للوجودي ، كالأعمى ، فانه قابل لأن يكون بصيراً بخلاف السلب والايجاب فان المهل المدمي غير قابل للوجودي بحال .

ومن هذه الأقسام يتبين معنا أنه من الغلط الفاحش أن يستعد الانسان برأين متقابلين ، إذ لا يقع تحت تصور العقل أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، ولا أن يحتمع الضدان ، أو التضاييفان . أو المدم وملكة في ذات واحدة .

ثم يجب أن يزداد لتسقيق التناقض في تقابل السلب والايجاب شروط ثمانية :

١- وحدة الموضوع ، فإذا اختلف وتعدد ، كما لو قلت : زيد كاتب ، عمر ليس بكاتب ارتفع التناقض .

٢- وحدة المحلول ، فان قلت : زيد كاتب ، زيد ليس بنجار ، فلا تناقض .

٣- وحدة الزمان ، إذ لا منافاة بين قولك : زيد موجود الآن ، زيد ليس بموجود أمس .

٤- وحدة المكان ، فلو قلت : زيد موجود في الدار ، زيد ليس
بموجود في السوق أمكن صدقها مما .

٥- وحدة الإضافة ، فلو قلت : زيد أب لخالد ، زيد ليس بأب
لمعرو صح القول .

٦- وحدة الكل والجزء ، فلو قلت : بعض الزنجي أسود ، وليس
الزنجي كله أسود ارتفع التناقض .

٧- وحدة الشرط ، فلو قلت : الجسم يجمع البصر إذا كان أسود ،
ولا يجمعه إذا كان أبيض كاذبا صادقين .

٨- وحدة القول والفعل ، فلو قلت : زيد كاتب بالقوة ، زيد ليس
بكاتب بالفعل ، لم يكن بين القولين أي منافاة .

وفي هذه الشروط التي ذكرها القدامى دلالة واضحة على أن الحقائق
في نظرم نسبية ، وليست مطلقة ، وإن الحكم على الشيء يجب أن يكون
مقيداً بظرفه المميز ، وملابساته الخاصة ، إذ من الجائز أن يتغير الموضوع ،
ويتطور إلى حالة أخرى . إن الحقيقة المطلقة لا توجد في عالم المادة .

أقسام العلة

العلة هي القوة التي يصدر عنها الملول^(١) وهي أربعة أنواع : فاعلية ، وغائية ، ومادية وصورية .

١ - العلة الفاعلية ، هي العامل المؤثر ، والمحرك الذي به يوجد الشيء ، كالنجار الذي جعل الخشب سريراً .

٢ - العلة الغائية ، وهي ما لأجله يكون الشيء ، كالجالس على السرير ، فإنه غاية لصنعه وإيجاده . وهي تكون علة بلعاط ، ومعلولة بلعاط آخر ، فالجالس معلول بحسب الخارج لوجود السرير ، إذ لولاه لما تحقق الجالس وهو في نفس الوقت علة ، إذ لولا فكرة الجالس لم يوجد الدافع على إيجاده ، لذا قيل : إن الغاية تثبت لكل فاعل مختار ، أما فعل الطبيعة التي تجمل من الحبة منبئة فتسمى فائدة وحكمة ، وقد تسمى غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي تقتدر إلى قصد وإرادة .

(١) انتقد هيوم هذا التصريف ، وقال : « إن العلة هي حادثة متقدمة ، والملول حادثة متأخرة ، أما القوة المؤثرة فلم يجدها عند التجربة » ومنها يكن ، فإن مجرد التقدم والتأخر بين شيئين لا يدل على اسدهما علة ، والآخر معلول ، فقد يكون ذلك من باب السلف ، كاستثمار الطلاب أيام الامتحان ، أو يكون الاثنان معلولين لعلة أخرى ، كالتابع بين الليل والنهار ، فإنها مسببان من دوران الأرض .

٣- العلة المادية ، وهي التي يتكون منها الشيء ، كالخشب بالقياس إلى السرير ، ويميز عنها بالقابل والهيولي (١) .

٤- العلة الصورية ، وهي الهيئة التركيبية التي تظهر في السرير بعد الصنع .

وهذه العلة الأربع لا بد من تحققها في كل موجود خارجي بعدما أثبت العلم انه لا يوجد شيء صدفة وبلا سبب . والعلة المادية والصورية تتكون منها الماتية ، ولا يمكن انفصال إحداها عن الأخرى في الوجود ، إلا أن الأغراض والمصالح تنطلق - في الغالب - بالهيئة فقط ، فإذا قلت لصاحبك : اسمح لي بقطك ، فإننا نريد هيئة القلم التي تكتب من أية مادة تكون أما العلة الفاعلية والغائية فهما علة للوجود ، إذ لولا الفاعل المحرك والفكرة التي تدفعه على العمل لما وجد شيء . ويتصل بمبحث العلة مائتان هاتان :

النور والتسلسل

« المسألة الأولى » في أبطال الدور والتسلسل ، ومعنى النور أن يوجد شيان ، كل واحد منهما علة للآخر ، وبطلانه واضح ، لأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه ، ومثال قول الشاعر :

مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب
لولا مشي ما جفا لولا جفاء لم أشب

يقول الشاعر : ان حبيبه جفاء لشيبه ، وان الشيب حصل أولاً ، ثم أعقبه الجفاء ، ثم ناقض نفسه ، وقال : ان الشيب كان من جفاء الحبيب ، أي أن الجفاء حصل أولاً ثم أعقبه الشيب ، فيكون

(١) الهيولي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة ، وهي واحدة في جميع الاشياء حتى في الجهاد والنبات والحيوان ، وانما تتباين الكائنات بالصورة فقط .

كل من الجفاء والشيب متقدماً ومتأخراً في آن واحد ، وبالتالي يكون الشيء متقدماً على نفسه . وكذا لو قلت : لا يوجد المساء إلا بعد الصباح ، ولا يوجد الصباح إلا بعد المساء .

ومعنى التسلسل أن يفرض وجود حوادث أو أفراد من جنس واحد لا تتناهى في جانب الماضي ، وكل فرد مسبوق بشيء على أن يكون السابق علة لللاحق . وهو جائز في جانب المستقبل والأبد ، كالأعداد ، فإنها تقبل الزيادة ، ولا يمنع العقل من عدم تنافها . أما التسلسل في جانب الماضي والأزل بحيث لا يكون لها أول لحال ، لأن الأفراد إذا لم تنته إلى موجود بالذات يلزم أن لا يوجد شيء أبداً ، فلو افترضنا أن كل فرد من أفراد الانسان لا بد أن يولد من إنسان مثله كانت النتيجة المتطرفة أنه لم يوجد إنسان أبداً ، فلما كما لو قلت : لا يدخل أحد إلى هذه الغرفة حتى يدخلها إنسان قبله ، فتكون النتيجة ، والحال هذه ، أن لا يدخل الغرفة أحد ، حيث يصبح المعنى أن دخول الإنسان الغرفة شرط في دخوله إليها ، ويدعى أن الشيء الواحد لا يكون شرطاً لنفسه بنفسه ، ولا علة ومعلولاً لها في آن واحد لشيء واحد .

ومن الأدلة على بطلان التسلسل البرهان المسمى ببرهان التطبيق ، وهو العدة عند الفلاسفة . وعصمه أن تفترض خطين غير متناهيين ويبتدىء كل منهما من نقطة واحدة ، ثم تفصل من أحد الخطين قطعة ، ثم تطبق أحد الخطين على الآخر ، فتجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر ، ونعمه إلى ما لا نهاية ، فإن استمر كذلك ، وكان في ازاء كل واحد من الخط الزائد واحد من الخط الناقص كان الناقص مثل الزائد ، وهو محال . وإن انتطع الناقص يكون متناهماً لا محالة . وإذا انتهى الناقص ينتهي الزائد أيضاً ، لأنه إما زاد بالمقدار المقطوع ، والزائد على المتناهي متناهي .

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

« المسألة الثانية » : قال الفلاسفة : ان الواحد الذي ليس فيه حيثيات متعددة لا يصدر عنه الا واحد ، لأنه لا بد أن يكون بين الة ومطلوها نوع من العلاقة والخصوصية ، ولولا وجود العلاقة بينها لما استدعت الة وجود معلول معين ، ولكان صدور الحرارة عن النار دون البرودة ، وصدور البرودة عن الماء دون الحرارة ترجيحاً بلا مرجح ما دامت العلاقة مفقودة بين الطرفين .

وقد قلنا من هذه النظرية مشكلة فكرية ، وهي أن الله واحد من جميع جهاته ، والعالم متكاثراً ، فكيف صدر العالم المتعدد عن الله الواحد؟ وعليه لا بد من القول إما بوحدة العالم ، وإما بتعدد الخالق ، وكلاهما خلاف الواقع . فما هو الحل ؟

وهذا الإشكال لا يرد على من ذهب إلى أن صفات الله غير ذاته ، كما يقول الأشاعرة^(١) ، ولا على من قال بأن الله سبحانه هو الفاعل المختار بمرجدة الأشياء بإرادات متعددة ، إذ يكون فيه ، والحال هذه ، حيثيات كثيرة باعتبار صفاته ، وتعدد إرادته . أما القائلون بأن الله واحد بالذات

(١) وللأشاعرة مبدأ آخر غير تعدد الصفات يمكنهم ان يدفعوا به هذا الإشكال ، وكثيراً غير من الإرادات ، وهو : ان جميع الممكنات تستند إلى الله ابتداءً وبلا واسطة . كما ذكره صاحب المواقف في ج ٤ ص ١٢٢ ، ويتفرع عليه ان النار ليست بحرقه وان الحبر لا يسقط الى اسفل اذا رمي في الهواء ، وان العلم بالتقية لا يسجد عند العلم بالقتل ، بل الله أوجد الاسراق عند وجود النار ، ولو شاء لأوجد ناراً بلا اسراق ، واسراقاً بلا نار ، والله اسقط الحبر الى الأرض ، ولو شاء لرفعه الى السماء ، والله أوجد العلم عند النظر الصحيح ، ولو شاء لأوجد علماً بلا نظر ، ونظراً بلا علم ، وأورد عليهم العلامة الخلي بأنه يلزمهم اذا علم الانسان بأن الواحد نصف الاثنين ، وأن الاثنين نصف الاربعة ان لا يعلم بأن الواحد نصف نصف الاربعة . أي يجوز تحلل الة القهرية من أسبابها الضرورية .

واحد بالصفات ، وليست له إرادات متجددة ، ولا حيثيات متعددة فقد
حلوا الاشكال بما يلي :

وهو أن الله يوجد المعلوم الأول ، وهذا المعلوم فيه جهات كثيرة ،
منها انه يمكن الوجود بذاته ، ومنها انه واجب الوجود باعتبار علته ،
ومنها انه يدرك نفسه ويدرك مبداءه ، وكل هذه الحيثيات تجمعت في
المعلوم الأول ، ويصدر عن هذا المعلوم أشياء كثيرة بلحاظ جهاته
الكثيرة ، أي أن الله خلق واحداً فقط ، فيه جهات ، وهذا الواحد المتعدد
بالجهات أوجد العالم المتكثر ، ومن هنا تولدت فكرة التوسط بين الله
وخلقه .

ثم اختلف الفلاسفة في الواسطة : هل هي واحدة أو أكثر ، فقال
افلاطون : انها واحدة ، وهي النفس الكلية ، فانه أوجد النفس ، وعنها
يتفرع العالم . وقال الكندي (ت ٢٥٢ هـ) : ان الله أوجد العالم بواسطةين :
هما العقل والنفس ، أوجد الله العقل ، وادع فيه الفعل والايجاد ، وهو
بدوره أوجد النفس ، وهي أوجدت العالم . أما الفارابي فقد جعل بين الله
والعالم عشر وساطات ، وهي العقول العشرة ، قال : العقل الأول ينبثق
عن الله ابتداء ، وينبثق عن العقل الأول عقل ثان يدبر شئون الأفلاك ، وعن
الثالث عقل رابع يدبر زحلا ، ثم الخامس للشمس ، ثم السادس للريخ ،
ثم السابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لمطاردة ، والعاشر للقمر .

ونحن إذ نتكلم عن هذه العقول فإننا نتقل الفاظا سطرها الأولون
دون ان نتقنها أو نهضم معناها ، إما لقصور في عقولنا ، وإما لأنها غير
معقولة في ذاتها .

وهناك فئة من الفلاسفة ومنهم أرسطو ، قالوا بأن لا واسطة بين
الواجب والممكن ، بين الله والعالم ، فكأن الله واحد فالعالم واحد

ايضاً ، والكثرة انما هي في الجزئيات والأفراد (١) .

وقال محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملا صدراً في كتاب « المبدأ والمعاد » : ان واجب الوجود لا كثرة له بوجه من الوجوه ، هو أحديّ الذات ، أحدي الصفات ، أحدي الفعل ، لا صفة له إلا وجوب الوجود ، ولا فعل له إلا إفاضة الوجود ، وجميع صفاته القطعية هي إبداع الوجود ، وإضافة الخير .

(١) كتاب مصباح الانس بين المقول والمشهور لمحمد بن اسحق القنوني ص ٧٠ طبعة ايران ١٣٢٣ هـ . توفي القنوني سنة ١٢٧٢ هـ .

الفصل العاشر

الجواهر والأغراض

سبقت الإشارة إلى أن واجب الوجود هو نفس ماهيته ، وماهيته هي نفس وجوده ، ولا شيء زائد على ضرورة الوجود . إذن فلا يصح ، والحالة هذه ، وصفه بالجواهر والعرض ، لأنها من أوصاف الماهية . وعليه ينحصر التقسيم إلى الجواهر والعرض بالممكن فقط . والجوهر هو القائم بذاته ، ولا يفتر وجوده إلى موضوع ، كالإنسان والشجر . والعرض هو القائم المحتاج إلى موضوع ، كالسواد والحركة ، فانها لا يُتصوران إلا في موضوع يقومان فيه .

ويشمل الجوهر خمسة أنواع : الأول : الصورة ، وهي الهيئة التركيبية التي يتقوم منها الجسم^(١) . الثاني : المادة ، وهي المحل للصورة . الثالث

(١) ربما يقال : ان الهيئة غير مستقلة بنفسها ، لانها مفتقرة الى المحل ، وهي المادة ، اذن يسلق عليها تعريف العرض . والجواب ان المحل يمكن وجوده بدون العرض ، فوجود الجسم لا يتوقف على وجود السواد ، بخلاف الهيئة فانها جزء مقوم للمحل ، ولا يمكن وجوده بدونها . ومن هنا قال الفلاسفة : ان الجوهر هو القائم لا في موضوع اعم من ان يقوم مستقلا بنفسه ، أو يحتاج الى غيره ، ولكن لا على نحو التقيام به كالسواد بالجسم ، بل لانه مقوم للمحل كهيئة بالنسبة الى الجسم .

المركب من الصورة والمادة ، وهو الجسم . الرابع : الجوهر المجرد عن المادة في ذاته دون فعله ، وهو النفس ، فانها بعيدة عن المادة في ماهيتها ، ولكن آثارها لا تظهر إلا بتوسط المادة ، ويبقى الكلام عنها . الخامس : المجرد عن المادة في ذاته وفعله ، وهو العقل ، حيث قيل بأنه يدرك من غير توسط المادة ، وقيل : لا يدرك إلا بها .

الجوهر الفرد

قال أكثر المتكلمين : ان الجسم المتميز يقبل القسمة الى أجزاء متناهية بحيث ينتهي التقسم الى جزء لا يتجزأ ، ثم اختلف هؤلاء القائلون بالجوهر الفرد في كمية الافراد التي يجب أن يتألف منها الجسم على أقل تقدير ، فقال بعضهم : أقل عدد يتألف منه الجسم جوهران ، لأن بها تتسق القسمة ، وقال آخرون : بل من ثلاثة جواهر . وقال ثالث : بل من أربعة الخ . ومما يكن ، فان هذا الخلاف يرجع في حقيقته الى الخلاف في أن الطول والعرض والعمق هل يحصل في الثلث أو في الربع أو في السادس .

أما الفلاسفة فقد نفوا الجوهر الفرد ، وانكروا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وقالوا : ان كل جسم يفرض وجوده فهو قابل للقسمة والتجزئة الى ما لا نهاية ، وليس معنى الحلال الجسم وفساده انه ينحل الى اجزاء متناهية ، كما قال المتكلمون ، بل معناه ذهاب هيئته الخاصة التي تألف الجسم منها ومن المادة .

استدل القائلون بثبوت الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان الجسم متناه مجببه ومقدره ، واذا كان الجسم متناهياً فيجب ان تتناهى اجزائه ، لأن القرح لا يزيد على الأصل .

و « منها » ان الحركة تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ،
والماضية قد عدت ، والمستقبلية لم تتحقق بعد ، والحركة الحاضرة لا
يمكن انقسامها بحال ، وإلا كان بعضها ماضياً ، وبعضها مستقبلاً ، وهو
خلاف الفرض ، لأن كل جزء من اجزاء الحركة كان حاضراً في آن
من الآفات ، وعليه تكون الحركة مركبة من جزء لا يتجزأ ، فكذلك
الجسم الذي تعرض عليه الحركة .

و « منها » ان الأجزاء لو كانت غير متناهية لاستحال على أي كان
ان يقطع مسافة في زمان محدود ، ولا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ،
ولا يمكن قطع النصف إلا بعد قطع الربع ، وهكذا .. فلماذا كانت
المسافة غير متناهية فيكون قطعها غير متناه ايضاً . مثال ذلك : لو
أراد إنسان ان يقطع كيلو متراً فلا بد ان يقطع نصفه أولاً ، ولا يمكن
ان يقطع نصفه إلا بعد ان يقطع ربعه ، ولا يمكن ان يقطع الربع إلا
بعد قطع الثمن . وهكذا ، إذ المفروض ان الأجزاء غير متناهية فقطعها
غير متناه ، وعلى هذا لا يمكن ان يلحق الفارس السرعة بالنملة اذا سبقته
بتر واحد ، لأن المفروض ان هذا مركب من اجزاء لا تنتهي ، فلا
يستطيع الفارس قطعها حتى يلحق بالنملة ، وهو خلاف الوجدان
والعيان .

وقد أجاب النظام عن هذا الإشكال بأن المتحرك يقطع المسافة
بالطفرة ، وذلك ان ينتقل من المكان الأول إلى الثالث رأساً ، ودون
ان يمر بالثاني .

واستدل الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان كل متحيز له جهات متعددة يمين ويسار ، وفوق وتحت
فيجب ان ينقسم بحسبها ، أي أن ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما

حاذى منه لجهة اليسار ، وما كان لجهة فوق غير ما هو لجهة تحت ،
فالتعدد حاصل بالوجدان .

و « منها » ان نفرض خطاً مركباً من خمسة اجزاء ، ثم نضع على كل
طرف من طرفي الخط جزءاً ، ثم نحرك كل واحد من الجزئين نحو صاحبه
بسرعة واحدة ، فلا بد ان يلتقيا في وسط الخط ، وهو الجزء الثالث ،
ولا بد أيضاً أن يكون شيء من كل واحد من الجزئين على شيء من
الجزء الثالث الذي هو الوسط حتى يتعقق التلاقي .. وإلا ، لو كان أحدهما
بكامله على الثالث لم يكن التلاقي في الوسط كما هو الفرض ، واذا كان
شيء من الثالث ملاقياً لأحد الجزئين ، وشيء منه ملاقياً للجزء الآخر
كان منقسماً إليهما بالضرورة ، وعليه يبطل القول بوجود الجزء الذي
لا يتجزأ .

الاعراض

ذهب أرسطو ومن تابعه من فلاسفة المسلمين الى أن الاعراض تنحصر
في تسعة أجناس ، فإنهم بعد أن قسموا الوجود الى واجب وممكن ،
قالوا : ان الممكن ان استغنى عن الموضوع فهو الجوهر ، وان احتاج
اليه فهو العرض ، وقسموا العرض الى تسعة أقسام :

١ - الكم ، وهو القابل للمساواة واللامساواة لذاته . ويتقسم الكم الى
متصل ومنفصل ، والمتصل هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى
عند حد واحد مشترك يكون بداية لأحد القسمين ، ونهاية للقسم الآخر .
مثال ذلك الخط الممتد ، فإنك اذا قسمت خطاً الى جزئين كانت النقطة هي
الحد المشترك بينهما ، بمعنى ان نصف الخط الأول ينتهي عند النقطة ،
ومنها يبدأ النصف الثاني . وكذلك اذا قسمت السطح الى جزئين ،
فإن نصفه الأول ينتهي الى خط ، ونصفه الآخر يبدأ من هذا الخط ، وهو

الحد المشترك بينها . ثم إن من المتصل ما ينقسم إلى الطول والعرض ، كالصح ، ومنه ما ينقسم إلى الطول والعرض والعمق ، وهو الحجم . أما الكم المنفصل فلا يوجد حد مشترك بين أجزائه ، كالمدد ، فإذا أشرت إلى ستة من عشرة ، فالأول من الأربعة الباقية سابع بالنسبة إلى الستة ، والسادس من الستة خامس بالنسبة إلى الأربعة ، وليس بين العددين حد مشترك .

والبحث عن الكم المتصل يدخل في علم الهندسة ، وعن المنفصل في علم الحساب ، ومن هنا تلبين الصلة الوثيقة بين العلمين .

٢ - الكيف ، والمعروف عند أكثر الفلاسفة أنه يشمل الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس : اللمسات ، كالحرارة والبرودة ؛ والبصرات ، كالأضواء والألوان ؛ والسموعات ، كالأصوات والحروف ؛ والمذوقات ، كالحلاوة والحامضة ؛ والشمومات ، كالروائح . ويشمل أيضاً الصفات النفسانية ، كالعلم والظن ، والشهوة والإرادة .

وقال هشام بن الحكم^(١) : إن الأصوات والألوان والطعوم والروائح والأضواء هي أجسام ، وليست أعراضاً . ووافق على ذلك تلميذه النظام .

٣ - الإضافة ، وهي نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة أخرى ، كالأبوة والبنوة ، فإذا نسبت الابن للأب فقد نسبت أيضاً الأب للابن .

٤ - الوضع ، كالقيام والعمود والنوم .

٥ - الأين ، وهو نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه ، ويكون بنحو الحقيقة ، كالكون في نفس الحيز الذي يشغله ، وبنحو المجاز ، كما لو قلت : فلان في الدار ، أو في السوق ، فإن جسمه لا يستغرق جميع الدار ، ولا جميع السوق .

(١) انظر كتاب هشام بن الحكم « الشيخ عداقة نفسه » ، توفي هشام سنة ١٩٩ هـ ، وكان من تلامذة الإمام جعفر الصادق ، واستاذ صهره في علم الكلام .

وقال قوم لا وجود للمكان أصلاً ، والا احتاج المكان إلى مكان ، ويتسلسل . وقال آخرون : ان المكان أشبه شيء بالهيولي ، فهي تقبل كل صورة ، وهو يقبل كل جسم ، وقد نسب هذا القول إلى افلاطون ومنها يكن فإن الذي نقيمه من المكان هو ما أشرنا إليه من نسبة الجسم إلى الحيز الذي يشغله .

الخلاء

واختلفوا في جواز خلو المكان عن الشاغل ، فقال المتكلمون : يجوز ان يكون المكان خالياً من كل شيء حتى من الهواء . وقال الفلاسفة : لا يجوز خلوه من الشاغل . واستدل المتكلمون بأنه لو كان كل مكان مشغولاً وممتلئاً لتصادمت الأجسام ، وامتنعت الحركة كلية ، اذ لا يمكن ان ينتقل الجسم الأول من مكانه الا بعد ان ينتقل الجسم الثاني ، ولا ينتقل الثاني الا بعد ان ينتقل الثالث ، وهكذا فتتحرك أجسام العالم كلها دفعة واحدة ، هذا مع العلم بأنه محال ان تحصل الحركة ، لأن كل مكان مملوء بشاغل .

ومن أدلة الفلاسفة على امتناع الخلاء أنه لو ملأنا زجاجة بالماء ، وكان في أسفلها ثقب صغير ، وسدنا فيها سداً محكماً لوقف ، ولم يتحرك . وإذا فتحنا فم الزجاجة خرج الماء من الثقب ، وما ذاك الا لأن الحمل يمتلئ بالشاغل ، ولو كان خالياً لنزل الماء . ومثق فتحنا فم الزجاجة يخرج الماء من الثقب بمقدار ما يدخل الهواء ، من جانب ، وينزل الماء من جانب آخر (١) .

(١) من طريق ما استدلوا به على قاعدة الخلاء أنه لو رمى انسان حبراً الى فوق يلزم ان يبقى ساقراً في الطور الى ما لا نهاية ، اذ لا شيء يصدمه في القضاء على القول بالخلاء ، مع انه باطل بالمشاهد والوجدان ، والسر ان القضاء مملوء بالشاغل الذي يصدم الحبر ، ويضطره الى الرجوع القهقري .

٦ - المتي ، وهو نسبة الشيء الى الزمان الذي وقع فيه ، كقولك :
قطعت كذا في الساعة الثانية من ٢ - ٢ - ٦٠ ، أو في طرف من الزمان
الذي تذكره ، كقولك : فصلته في شهر تموز ، فإن الفعل لم يستغرق
الشهر بكامله .

وقال جماعة : ان الزمان جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم .
وقال آخرون : انه الفلك الأعظم ، لأنه محيط بكل شيء . وقال ثالث :
إنه حركة الفلك لا نفس الفلك . وقال أرسطو : ليس الزمان نفس
الفلك ، ولا حركة الفلك ، وإنما هو مقدار حركة الفلك ، لأنه يتفاوت
بالزيادة والتقصان ، وهو عنده كم متصل . وقال الأشاعرة : ان الزمان
متجدد الأجزاء ، فيكون كما منفصلاً . ومهما يكن ، فإن المفهوم من
الزمان أنه معنى اعتباري يتفرع من تقدم شيء على آخر ، فيقال للتقدم
ماضي ، وللتأخر عنه حال أو مستقبل .

٧ - الملك ، كقولك : فلان له مال أو مكتبة .

٨ - الفعل ، وهو نسبة بين الشيء ، وبين ما يؤثر فيه ما دام مؤثراً ،
كقولك : كسرت الأبريق ، فإذا استقر الفعل خرج عن المفعلة .

٩ - الانفعال ، وهو ان يتأثر الشيء بالغير ، كقولك : كسرت
الأبريق فانكسر ، فقبول الأبريق للكسر ، يسمى انفعالاً .

وقد نظم بعضهم بيتين ذكر فيها أمثلة المفعولات المشر ليسهل حفظها
على الطالب ، قال :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك
في بيته بالأمس كان « متكي »
في يده سيف لواء فالتوى
فهذه عشر مقولات سوا

فزيد مثال للجوهر ، والطويل لكم ، والأزرق للكيف ، وابن للاضافة
وفي بيته الآن ، وبالأمس للفي ، ومتكي للوضع ، وفي يده سيف للملك ،
ولواء للقمل ، والتوى للاتعمال .



الفصل الحادي عشر

هل العالم حادث أو قديم ؟

هذا العالم بأرضه وسماؤه يقال له العالم ، وقد اختلف الناس : هل هو حادث ، أي لم يكن فكان ، أو قديم لا أول له ولا آخر ؟ .

قال أرسطو وجمهور الفلاسفة بأنه قديم ، واستدلوا بأن حدوث العالم يستدعي تأخر المملول عن علته ، والتأخر لا يبرره إلا نقص في العلة ، ولا يجوز بحال نسبة النقص إلى العلة الأولى ، وبكلمة ان العالم صادر عن ارادة الله ، وارادته قديمة ، فيكون العالم قديماً . ولو تأخر العالم يلزم تراخي المملول عن علته ، والتراخي لا يكون إلا بخلل في العلة . وهو محال بالنسبة إلى الله سبحانه .

ورد المتكلمون هذا القول بأن ارادة الله تعلقت بوجود العالم في وقت متأخر ، تماماً كما لو اردت الآن السفر غداً .

وذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس ، وجميع المتكلمين إلى أن العالم حادث . وهذه المسألة من أجمل المسائل وأهمها ، وعليها ترتكز قواعد الأديان كلها ، حيث اتفقت كلها على أن القديم واحد لا غير ،

وهو الله سبحانه ، وأنه وجد في الأزل ، ولم يوجد معه شيء ، وأنه خلق الكون من العدم ، وأبدعه حسب مشيئته وإرادته . وإذا قلنا بقدم العالم يلزم اللوازم الباطلة الآتية :

- ١ - أن لا يحتاج العالم إلى موجد لأنه لا بداية له ولا نهاية^(١) .
 - ٢ - أن يكون القديم أكثر من واحد ، وأنه كان الله وكان معه قدم آخر .
 - ٣ - أن يكون الله مغلوباً على أمره ، لأن الكون وجد في الأزل قهراً بحيث لا يستطيع أن يحدثه في زمان متأخر .
 - ٤ - أن يكون الله غير قادر على إقناء هذا العالم ، والإتيان به إلى آخر يحشر الناس فيه للحساب ، لأن هذا العالم لم ينتقل من العدم إلى الوجود فكذلك لا ينتقل من الوجود إلى العدم . ولأنه ثابت لا يتبدل ، كما هو شأن القديم .
- ومن أجل ذلك قال العقلاء وأهل الأديان : ان العالم حادث ، وان الله كان وحده ولم يشاركه شيء في القدم والأزل .
- وقد استدل متكلمو المسلمين على حدوث العالم بأدلة أشهرها الدليل التالي :

وهو أن الجسم لا يتخلو من الحوادث ، وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث . واليك شرح هذا الدليل .

ان من جملة الحوادث التي لا يتفك عنها الجسم السكون والحركة ،

(١) سأل بعض الفلاسفة ان يوفق بين القول بقدم العالم ، وإيجاد الله له ، فقال : ان القديم ممتنع الاول القديم بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة اوجوده ، وهذا يصدق على الله وحده ، الثاني القديم بالزمان ، وهو الذي لا أول له ، غير انه مستند الى علة قديمة توجده ، وهو العالم ، وعليه يكون العالم قديماً زماناً ، يمكناً ذاتاً ، لان الله اوجده . واذا دفع هذا القول اشكال علم الخلق فانه لا يدفع بقية اللوازم الباطلة ، كتعدد القديم وكون الله مغلوباً على أمره .

لأن كل جسم لا محالة إما أن يكون ساكناً ، وإما أن يكون متحركاً .
ومعنى سكون الجسم كونه في مكان واحد أكثر من زمان واحد . ومعنى
حركته انتقاله من مكان إلى مكان . والسكون والحركة من الأمور
الحادثة ، لأن كلا منها يزول ويتبدل ، فالمتحرك قد يسكن ، والساكن
قد يتحرك ، والقديم هو الثابت بطبيعته على طريقة واحدة لا يتغير ولا
يتبدل . ثم إن الحركة مسبقة بحركة قبلها ، وكذلك المكوث في المكان
الواحد مسبوق بمكوث قبله ، أي أن المكوث في اللحظة الثانية مسبوق
بالمكوث في اللحظة الأولى ، وكل ما سبق بالغير فهو حادث .

وإذا كان السكون والحركة حادثين ، والجسم لا يتخلو عنها - لزم أن
يكون الجسم محلاً للحوادث . وإذا كان محلاً للحوادث فلا بد أن يكون
حادثاً . ولو افترضنا أنه غير حادث لكان معنى هذا أنه وجد في الأزل
قبل الحركة والسكون ، وإن الجسم قد مضى عليه أمد لم يكن ساكناً
فيه ولا متحركاً ، وهو محال . وعليه تكون الأجسام حادثة .

وسلك فيلسوف العرب الكندي طريقاً آخر لإثبات حدوث العالم ،
قال : كل جسم موجود بالفعل أو سيوجد فهو متناه ، ويستحيل أن
يكون مرمدياً وباقياً إلى الأبد . واستدل بالدليل المعروف عند الفلاسفة
ببرهان التطبيق الذي اعتمدوا عليه لبطلان التسلسل وعدم التناهي في
الزمان الماضي ، فاتخذ الكندي منه دليلاً على التناهي في المستقبل
أيضاً ، ويتلخص :

في أننا لو فصلنا جزءاً محدوداً من الجسم المفروض أنه لا نهاية له ،
فالباقى من هذا الجسم إن كان متناهياً فهو المطلوب ، وإن فرض أنه
غير متناه ، وأرجعنا إلى الجسم الجزء الذي فصل منه يكون معنى ذلك
أن الجسم بعد أن اقتطعنا جزءاً منه كان غير متناه ، وأنه بقي كذلك
غير متناه أيضاً بعد أن زدنا عليه ما أخذنا منه أولاً ، ولكن هذا الجسم

بعد الزيادة أكبر منه قبلها ، فإذا كان في كلا الحالتين غير متناه تكون النتيجة الحتمية أن اللامتناهي أكبر من اللامتناهي ، وأن الكل بمقدار الجزء ، وهو محال . إذن فلا بد أن يكون الجسم متناهياً في المستقبل ، ويكون أيضاً متناهياً في الماضي وهو معنى الحدوث .

وإذ أثبت أن العالم حادث ، وأنه وجد بقدره الله المبدعة المطلقة فيكون بقاؤه متوقفاً على إرادته أيضاً ، إن شاء أبقي ، وإن شاء أفنى .

وقد يتساءل : كيف توجد أشياء من لا شيء ؟

ونجيب بالتساؤل : من أين جاء ذلك الشيء الذي هو مصدر الأشياء ؟ فإن وجد من شيء آخر أعدنا التساؤل الى ما لا نهاية ، ولا حل أبداً إلا أمر الله إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

فالارادة الالهية هي التي تبدع الكون ، وتوجده بعد أن لم يكن شيئاً ، وهي التي تقنيه فيصبح لا شيء . والعلم الحديث لا يتصادم مع هذا بخاصة بعد أن أثبت أن المادة تتحول الى طاقة ، والطاقة الى مادة ، وأنه لا حلول نهائية ، ولا حقائق مطلقة في « علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين » وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم الى هذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء ، كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة من العلم الطبيعي ، (١) .

وبالتالي ، فنحن نتحدى الفلاسفة والعلماء في هذا القرن وفي كل قرن أن يحلوا معضلة الكون حلاً سليماً دون أن يرجعوا الى قدرة الله وإرادته ، فإن فعلوا ، ولن يفعلوا ، فنحن أول من يسلم ويستسلم . وبالتالي ، فإن كل

(١) ابر ريد « رسائل الكندي الفلسفية » ص ٧٥ طبعة ١٩٥٠ .

ما نحسه ونشاهده من أنقنا ومن عوارض الكون فهو حادث ومتجدد ،
فن الكبر الى الصغر ، ومن الشروق الى الغروب ، ومن الجذب الى
الإقبال ، ومن الصحو الى غيره ، وهكذا .. حق الجبر الأصم في
تغير دائم ، كالتنضيه النظرية الحديثة . وتغير هذه الأشياء مضاه
حدوثها وتجديدها . وإذا كانت حادثة فالنتيجة المنطقية ان الكون الذي
يتألف منها حادث أيضا ، لأن وجود الكلي عين وجود أفرادها ، وليس
له وجود مستقل عنها .



الفصل الثاني عشر

النفس

اختلفوا في طبيعة النفس وحقيقتها ، وفي أصلها ومبداها ، وفي مصيرها ونهايتها .

حقيقة النفس

لقد تعددت الأقوال في حقيقة النفس ، حتى بلغت أربعة عشر قولاً^(١) أسخفها القول بأن نفس الإنسان هي الله بالذات ، وأضعفها أنها الماء والهواء ، والنار فقط ، أو هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ، لأنه لا حياة مع فقد أحدها . وأشهر الأقوال قولان : الأول أنها جوهر مجرد عن المادة وعوارضها ، أي ليست جسماً ولا حالة في جسم ، وإنما تتصل به اتصال تدبير وتصرف ، وبالموت ينقطع الاتصال ، وعلى هذا الرأي جمهور الفلاسفة الألهيين ، وأكابر الصوفية ، والمحققين من علماء الكلام كالطوسي والغزالي والرازي .

القول الثاني : أنها جوهر مادي ، ذهب إليه جماعة من المعتزلة ، وكثير

(١) « كتاب السماء والعالم » وهو المجلد الرابع مشر من بحار الانوار للسجسي .

من التكلين^(١) وقال الحنابلة والكرامية وكثير من أهل الحديث : كل ما ليس بجسم ولا يدرك بإحدى الحواس الخمس فهو لا شيء^(٢) .
واستدل القائلون بأن النفس جوهر روحاني مجرد قائم بذاته ، استدلالاً بأدلة :

« منها » ان نفس الانسان تعرف ، وتعرف انها تعرف ، والمعرفة ليست من خواص الجسم ، والا اتصفت كل مادة بالأفراك .

« ومنها » أن للجسم خصائص ، أظهرها إذا قبل شكلاً من الأشكال كالثلث فلا يقبل غيره من التربييع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول ، وإذا قبل صورة من نقش أو رسم فلا يقبل أخرى .. فإذا رسمت صورة على لوحة أو ورقة فلا يمكنك أن ترسم عليها شيئاً غيرها حتى تمحي الصورة الأولى . أما النفس فتتراكم فيها الانطباعات المختلفة ، والصور المتنوعة من المحسوسات والمقولات دون أن تمحي الأولى ، بل تبقى كاملة ، وتزداد قوة بالثانية ، لأن الانسان يزداد فيها كلما ازداد علماً ، وهذه صفة مضادة لصفات الأجسام التي يلحقها الفتور والكلل ، كلما تكدست عليها الأثقال .

أما القول بأن النفس من نوع المادة — بدليل انه لا يتيسر لها العمل بدون الآلات البدنية — فخطأ محض ، لأن افتقارها الى المادة ان دل على شيء فإنما يدل على أن عملها مشروط بوجود الآلات المادية لا ان حقيقتها هي المادة ، والا كان المنشار حقيقة المنجار ، وحقيقة الباني أدوات البناء ، وحقيقة الفلاح آلات الفلاحة

ومن الخير ان نشير الى ان الإيمان بأن النفس مادة ، أو جوهر مجرد عنها — ليس من أصول الدين ولا من فروعه . فليسلم أن يعتقد ما شاء في

(١) المصدر السابق .

(٢) كتاب المبأ والمعاد لمصدر التأليف الشيرازي .

حقيقة النفس ما دام يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر . ولذا ذهب جماعة من علماء المسلمين الى انها جسم ، وآخرون منهم الى انها جوهر مجرد عن الاجسام . وقال العلامة المجلسي^(١) في مجلد «السماء والعالم» من كتاب البصار ، بعنوان «في حقيقة النفس» : «لم يعم دليل عقلي على التجرد ، ولا على المادية ، وظواهر الآيات والأخبار تدل على تجسم الروح والنفس ، وإن كان بعضها - أي بعض الآيات والأخبار - قابلاً للتأويل ، وما استدلوا به على التجرد لا يدل دلالة صريحة عليه ، وإن كان في بعضها إيماء إليه ، فإيحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد إفراطاً وتحكماً» .

أصل النفس

ذهب أرسطو وأكثر الفلاسفة والمتكلمين ، وأهل الأديان جميعاً الى أن النفس سادئة ، وإن وجودها مقارن لوجود البدن ، واستدلوا بأدلة :

«منها» ان النفس لو كانت قديمة لم يلحقها نقص وقتور ، لأن القديم يستقر على حال واحدة ، مع ان المشاهد خلاف ذلك .

و«منها» ان النفس لو كانت موجودة في الأزل قبل الأبدان لكانت إما واحدة ، وإما متعددة بحسب الماهية . وكلاهما باطل . لأنها ان كانت واحدة ، بقيت على وحدتها بعد تعلقها بالأبدان فيلزم ان يشارك جميع الناس بالعلم والجهل ، فإذا علم انسان شيئاً فيجب ان يعلمه كل انسان ، وإذا جهل شيئاً فيجب ان يجهله كل انسان ، إذ القروض وحدة النفس . وكذا يلزم اجتماع الاضداد في الشيء الواحد حيث تكون نفس الجبان البخیل هي نفس المتهور المسرف ، وهو محال . ومحال أيضاً أن تتكرر

(١) محمد باقر من انقلاب الامامية وعلمائهم الكبار ، وصاحب كتاب «بحار الانوار» الذي لم تنو المكتبة الاسلامية قديماً وحديثاً كتاباً بحجمه وضخامته ، وتمتد مواضعه وتنوع اتجاهاته ، ويبلغ حوالي خمسين ألف صفحة من صفحات هذا الكتاب على أقل تعديل . توفي سنة ١١١٠ هـ .

النفس عند وجود الأبدان بمد وحدتها ، لأنها مجردة عن المادة ، والمجرد لا يقبل التجزئة والانقسام . هذا إذا كانت واحدة في الأزل ، وقبل وجود الأبدان . أما إذا كانت متكثرة فلا بد أن تتنازل كل نفس عن صاحبها بالماهية ، أو بالوائزم والموارض ، وإلا لم يتحقق التعدد والتكثر . وكلا الافتراضين باطل . أما افتراض تعددها بالماهية فلأن النفس الانسانية متحدة بالنوع اتفاقاً ، ويستحيل تعددها ذاتاً . وأما افتراض تعددها بالموارض فلأن الموارض انما تحدث بسبب وجود المادة ، ولا وجود للمادة قبل الأبدان ، فلا تعدد ، إذن ، بالموارض كما لا تعدد بالماهية . فيمتنع ، والحال هذه ، وجود النفس قبل وجود الأبدان ، وبالتالي يبطل القول بتقديمها . هذا بالإضافة إلى الأدلة التي أوردها على حدوث العالم .

وذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن النفس قديمة ، وهندي إسمدى المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أرسطو وأفلاطون . ومن أدلة الثائلين بقديم النفس انها لو كانت حادثة لكانت غير دائمة ، مع انها باقية إلى الأبد كما ثبت بالبرهان .. وكل ما هو أبدي فهو أزلي . وأجاب صاحب الاسفار عن ذلك بأن النفس أبدية من حيث ذاتها المجردة ، وغير أبدية من حيث مفارقتها للبدن بالموت ، وهذا كافٍ لتبرير حدوثها ، وعدم أزليتها .

مصير النفس

اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن النفس باقية بعد مفارقتها للبدن ، ولكنهم اختلفوا في نوع الدليل الذي دل على أنها باقية إلى الأبد . فقال المتكلمون : انه السمع ، وزعم الفلاسفة أنه العقل . ويتلخص دليل المتكلمين بأن فناء البدن لا يوجب فناء النفس ، ولا بقاءها ، ومجرد كونها مدبرة له ، ومتصرفه فيه لا يستدعي شيئاً من ذلك . والعقل لا يلزم بالبقاء ولا بالفناء ، بل يترك الامر في ذلك إلى الشرع . وقد نص القرآن

الكريم ، ونوالت السنة النبوية ، واجتمعت الأمة على أن النفس باقية بعد فناء الجسم : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون » .

واستدل الفلاسفة بالعقل على بقاء النفس بأن الفناء والفساد إنما يمرض الكائن بأحد أمرين : الأول أن يكون مركباً من أجزاء فيفسد بانحلال أجزائه . الثاني أن يكون قائماً بغيره فيندم بانعدام الموضوع الذي كان قائماً فيه ، كالسواد ينهب بنهاب الجسم . وحقيقة النفس البشرية بعيدة عن كلا الأمرين ، لأنها جوهر بسيط قائم بذاته ، فلا أجزاء لها كي تقسد بالانحلال ، ولا هي قائمة بغيرها وعارضة عليه كي تنعدم بانعدامه . وعليه فلا تكون قابلة للفساد والفناء بحال من الأحوال .

التناسخ

ويوجد طوائف شتى تدّعي ببقاء النفس بعد فناء الجسم ، ولكنها تؤمن بتناسخ النفوس منتقلة من بدن إلى بدن بحيث يكون بينها وبين الثاني من العلاقة ما كان بينها وبين الأول . ومن عقيدة أهل التناسخ أن النفس إذا كانت مطيعة لله تعالى ، ومن ذوات الأعمال الطيبة والأخلاق الطاهرة — انتقلت بعد موتها إلى أبدان السعداء وأهل الجاه والثناء . وإذا كانت عاصية شقية انتقلت إلى أبدان الحيوانات ، وكلما كانت أكثر شقاوة اختير لها بدن أخس وأكثر تعباً .

وقال صدر المتألهين الشيرازي في كتاب « المبدأ والمعاد » : إذا انتقلت النفس الانسانية إلى بدن انسان محمي ذلك نسخاً ، وإذا انتقلت إلى بدن حيوان كان مسخاً ، وإذا انتقلت إلى النبات فهو الفسخ ، أو إلى الجهاد فهو الرسخ . ولا بحث ولا حساب عند أهل التناسخ ، بل تنتقل النفس في هذه الحياة من كائن إلى كائن ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وغير بعيد

أن غنرغ هذه الفكرة كان رشحاً من عشاق الأسفار . ومها يكن فقد استدلوا على التناسخ بما يلي :

١ - أن النفس لو لم تنتقل بعد فساد الجسم الأول إلى غيره لبقيت معطلة بلا عمل ، لأن البدن بمنزلة الآلات والأدوات للنفس ، وبدونه لا تستطيع القيام بأي عمل .

وأجيبوا بأنه ثم ماذا ؟ وأي باطل يترتب على تركها للعمل ؟ وعلى افتراض أنه لا بد لها من تدبير عمل فليس من الضروري أن يكون عملها بعد مفارقة البدن تماماً كعملها حين اتصالها به ، فربما كان من نوع آخر كالإشراق والابتهاج وما إلى ذلك مما لا يستدعي وجود البدن .

٢ - أن النفوس هي عبارة عن كمية محدودة العدد لأنها موجودة بكاملها فعلاً وخارجاً لا تزيد ولا تنقص ، أما الأجسام فلا نهاية لها ، بل تتجدد وتبديل على التوالي والتعاقب . وبذلك تكون الأبدان أكثر عدداً من النفوس . فإذا لم تنتقل النفس الواحدة بين أبدان عديدة لزم أن تبقى أبدان بلا نفوس ، لأن توزيع الأقل على الأكثر بالتساوي محال .

والجواب أن هذه دعوى بلا دليل ، وافترض بدون أساس ، ومن الذي قام بعملية الإحصاء ، وثبت له بالتبعية أو الاستقراء أن النفوس أقل من الأجسام ؟ .

وعلى الرغم من أن أقوال أهل التناسخ كلها من هذا القبيل فقد استدل العقلاء على بطلان التناسخ بأمور :

١ - لو انتقلت النفس من البدن الأول إلى الثاني لزم أن يتذكر الإنسان شيئاً من أحوال البدن الأول ، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأسوال ، مع أننا لا نعرف شيئاً عما كان قبل وجودنا الحالي .

٢ - لو تعلقت النفس بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الوفيات بمقدار عدد المواليد دون زيادة أو نقصان ، لأنه إذا زادت الوفيات بقيت نفوس بلا أبدان ، وإذا زادت المواليد بقيت أبدان بلا نفوس . وكلاهما باطل عند أهل التناسخ .. لأنه يستلزم إما تعطيل النفوس ، وإما تعطيل الأبدان ، وهم ينعون من وجود المعطل في الطبيعة . هذا بالإضافة إلى أن المواليد لا تتساوى أبداً مع الوفيات ، فأيام الحرب والجوع والأمراض والطوفان والزلازل تزيد الوفيات ، وأيام السلم والرخاء تزيد المواليد .

٣ - إن النفس لا تتصل بالبدن إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام لقبولها . فالجماد والنبات والحيوانات غير صالحة لتقبل النفس الانسانية ، وكذا بدن عمرو لا يصلح بحال لأن يتقبل نفس زيد ، لأنه منذ تكوينه في بطن أمه تتصل به نفسه المختصة به ، ولا تنفك عنه بحال ، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته ، وبعد أن تتصل به نفسه الخاصة لا يمكن أن تنتقل إليه نفس أخرى ، إذ لا تجتمع نفسان في بدن واحد ، كما لا يشترك بدنان في نفس واحدة .

وبالتالي ، فلا أحد منا يشعر بأن له نفسيين مختلفتين تتصرفان بشؤونه وبيئته ، وإنما الذي يحسه ويشعر به أن له ذاتاً واحدة لا غير ، وأنه لا يعلم شيئاً عما كان قبل حياته هذه ، كما أنه لا يجد ولن يجد شخصاً يماثله في جميع صفاته النفسية ، ومن هذا يتبين أن التناسخ وهم وهراء .

الفصل الثالث عشر

الحواس الخمس

تنقسم الحواس إلى ظاهرة وباطنية ، والأولى على خمسة أقسام : البصر والسمع واللمس والشم والطعم .
واقسام الثانية خمسة أيضاً :

١ - الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيا في اليونانية ، أي لوح النفس ، وهو قوة في داخلها يمسك جميع الصور المتسربة إليها عن طريق الحواس الخمس ، فيجتمع في هذه القوة صور اللذات والمشعومات والمسبوعات والمبصرات والمذوقات . ولذا سميت بالحس المشترك .

واستدلوا على وجوده بأدلة ، منها أنا نشاهد قطرات الماء النازلة بسرعة خطأ مستقيماً ، ونرى الشعلة التي تدار بسرعة دائرة ، مع أنها ليست كذلك في حقيقتها .. وإن البصر يدرك الشيء على ما هو عليه ، فلا يد إذن من قوة أخرى ترسم فيها صورة النقطة الأولى ، وقبل انحنائها ترسم صورة النقطة الثانية ، فتتصل الصورتان في الحس المشترك ، فنرى للنقط خطأً والشعلة دائرة .

٢ - الخيال ، وهو خزانة الحس المشترك ، أي أن الصور التي ارتسمت

هذا الحس إذا غابت وذهلت عنها تتذكرها كما كانت أولاً بالرجوع إلى الخيال ، فالو لم تكن غزوة فيه لا أمكن تذكرها بجمال .

٣- الوهم ، وهو قوة تدرك المعاني الجزئية ، كالعداوة تدركها الشاة من الذئب ، والمحبة يدركها الحيوان الصغير من أمه ، ومثل هذه المعاني لا تدرك بالحواس الظاهرة كالعين والأذن ، ولا بالنفس للناطقية ، أي الماقلة ، لأنها تدرك الكليات دون الجزئيات ، مع أن هذا الإدراك كما قدمنا موجود في الحيوانات .

٤- الحافظة ، وهي خزانة الوهم ، فإذا ذهبت صورة المعاني الجزئية ، تتذكرها بالرجوع إلى الحافظة ، فنسبة الحافظة إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك .

٥- المتخيلة ، وهي التي تنسب بعض الصور إلى بعض ، كقولك : صاحب هذا اللون له طعم كذا ، وإن كل عدو يعمل هذا العمل .



الفصل الرابع عشر

المعرفة

القضايا البديهية

بأي شيء تثبت أن حكم العقل حجة يجب العمل به ؟ أي ما هو الدليل الذي يُلزم باتباع العقل ، وعدم مخالفته ؟ ولماذا يجب على العالم أن يعمل بعلمه ، وعلى الجاهل أن يسأل العالم ؟

الجواب : ان الشيء الثابت واقفاً قارة يكون مجرد العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به بحيث لا نحتاج في معرفته إلى أكثر من تحقق الموضوع في النحن ، كعرفتنا بأن الاثنين زوج ، وان النار حارة ، والعلم خير من الجهل ، والصحة خير من المرض ، والكل أكبر من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ؛ وما إلى ذلك من البديهيات التي لا يفتقر اثباتها إلى استعمال النظر والتفكير ؛ والتي تثبت لذات الشيء ثبوت الوجود للوجود والأنانية للإنسان .

وأخرى لا يكون العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به ، بل نحتاج في إثباته إلى أكثر من تصور الموضوع ، كالعلم بأن الأرض كروية ، وأن الشمس

تبعد عن الأرض « كذا » ، وإن سرعة الضوء في الثانية تبلغ « مئات الكيلومترات » وما إلى ذلك من الحقائق النظرية التي يفتقر اثباتها إلى البحث والتنقيب واستعمال الأدوات الفنية . وما كان من النوع الأول ، أي في عدد البديهيات فلا يسأل دليها ، ولا يطلب من مدعيها البينة ، لأنها من القضايا التي تحمل معها أقيستها ، وعليه فلا يقال : ما الدليل على اعتبار العقل والعلم ، لأن هذا الاعتبار ثابت لذات العقل والعلم بقطع النظر عن أي شيء آخر ، ومن غير حاجة إلى دليل وبرهان ، لأن الصدق ثابت لنفس الذات ، كما أشرنا . وما بالذات لا يعطل بشيء . ولو احتاج اعتبار العقل إلى دليل لكان هذا الدليل إما العقل ، وإما غيره . والأول محال : لأن الشيء لا يكون دليلا لنفسه بنفسه . والثاني باطل ، لأن العقل هو دليل الغير فلا يكون الغير دليلا له . وبالتالي فإن سلب الاعتبار والحجة عن العقل يستدعي سلب الشيء عن نفسه ، وسلب الوجود من الوجود ، فإنك إذا قلت : العقل ليس بحجة فكأنك قلت العقل ليس بعقل ، والموجود ليس بوجود ، ولا ينطق بهذا الهذيان إلا مجنون ! ..

ومن هنا قيل : إن القضية البديهية لا تحتاج إلى دليل ، والنظرية لا بد أن ينتهي دليها إلى البديهية والوجدان ، كما ينتهي العدد إلى الواحد . وما زلت أحفظ الدرس الأول من علم النحو الذي قرأته منذ ٣٥ سنة . وهذه خلاصته ، قال الأستاذ : الكلام هو اللفظ المقيد . واللفظ هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية . والصوت : كيفية قائمة ببعض خلق الله تعالى . وعندما وصل الأستاذ إلى هنا قال : لقد بلغنا إلى حكم البديهية والوجدان الذي لا يحتاج إلى توضيح ، لأن توضيح الواضحات من أشكال المشكلات ، ثم ختم الدرس مستشهداً بقول الشاعر :

وليس يصح في الأفهام شيء متى احتاج النهار الى دليل^(١)
وهذا يتبين معنا ان القضايا ليست بديهية بكاملها ، والا استغنيانا عن
العلم والتعلم ، ولا نظرية بأجمعها ، والا استحالَت المعرفة ، وانسد باب العلم ..
بل بعضها نظرية ، وبعضها بديهية ، والقضايا البديهية الواضحة تتوصل الى
معرفة القضايا النظرية الغامضة .

وما دامت القضايا البديهية لا تحتاج الى الدليل واستعمال الفكر
فيكون الناس ، والحال هذه ، في إدراكها سواء لا فرق فيها بين العالم
والجاهل ، كما إنها ليست محلا للجدل والنقاش بين أهل المعرفة والعلم ، ولا
يُبحث عنها في العلوم كفاية ، بل كوسائل ومقدمات تتألف منها الأدلة
والأقضية المنطقية . فليس من مسائل العلم في شيء البحث في ان الماء
ينغلي إذا وُضع إفاؤه على النار ، وان الشمس تشرق عند الصباح ، وتعلو في
النهار ، وان الحجر اذا رمي يسقط على الأرض ، وما الى ذلك مما تراضع عليه
الناس ، وانما يبحث العلم : لماذا سقط الحجر على الأرض ؟ وما هو السبب
لارتفاع الشمس وسط النهار ؟ وكَم تبلغ درجة الحرارة في الماء اذا غلى .

القضايا النظرية

أما النوع الثاني ، وهي القضايا النظرية التي تفتقر الى الدليل فإنها
تقبل السلب والايجاب بنسبة متعادلة بالقياس الى العلم بالموضوع ،
أي ان العلم بموضوع القضية لا يستدعي العلم بنسبة المحمول اليه لا نفياً
ولا إثباتاً ، فإن العلم بالأرض - مثلاً - لا يستدعي العلم بكرويتها أو عدم
كرويتها ، فلا بد ، اذن ، من أمر خارج ، وسبب زائد يستدعي المعرفة .
فما هو هذا السبب الذي يوجب العلم ، والمعرفة النظرية ؟ .

(١) وشبهة هذا ما قرأته في المطلق من تعريف الانسان بأنه حيوان ناطق ، والحيوان بأنه
جسم تام حساس متحرك بالارادة ، والجسم بأنه جوهر قابل للابادة الثلاثة : الطول والعرض
والعمق .

أسباب المعرفة النظرية

لقد تعددت أقوال الفلاسفة حول منابع المعرفة ومصادرها ، فمن قائل بأنه لا مصدر للمعرفة ابداً ، حيث لا يمكن الوثوق بشيء يحصل منه العلم الصحيح ، وهؤلاء هم السفطائيون . ومن قائل بأن مصدر المعرفة الاتصال المباشر فقط ، كما ذهب إليه المتصوفة . ومن قائل بأنه العقل دون سواه ، وهم المثاليون . وقائل بأنه العقل والتجربة .. الى غير ذلك من المذاهب : وسنتكلم عن كل من السفطائيين والمتصوفة في فصل مستقل ، وقبل ان نشير الى منهج الذين يعتمدون العقل فقط ، أو التجربة فقط نمهد بما يلي :

رأى جماعة من الفلاسفة ان في الكون ظواهر عقلية ، وظواهر مادية ، ثم رأوا ان حقيقة كل منها تبين حقيقة الاخرى ، لأن من شأن العقل ان يدرك ويفكر ، والمادة لا تعقل ولا تفكر . وقد تولد من هذا التباين مشكلة فكرية ، وهي : ما دام العقل والمادة متباينين فكيف يستطيع العقل أن يعرف المادة ؟ وهل من الممكن أن يدرك الضد ضده ؟ وقد حل المثاليون هذا الإشكال بأن حولوا الكون بكامله إلى عقل ، واعتبروا وجود الطبيعة وجوداً عقلياً لا مادياً .. وعكس الماديون الامر فأرجعوا العقل إلى المادة ، وقالوا : ان المعرفة نفسها ليست الا اعتزازاً في ذرات المنح والجهاز العصبي^(١) . وعلى كل من القولين يكون العقل والطبيعة من صنف واحد ، وتتحل المشكلة . وبهذا يتبين معنا : لماذا حصر المثاليون سبب المعرفة بالعقل وحده ، والماديون بالتجربة وحدها .

والحقيقة ان أسباب المعارف الاستدلالية لا تنحصر بالتجربة والملاحظة ،

(١) الملعب المادي قديم بقدم الفلسفة ، ومن اتباعه ابيقور (٢٧٠ ق م) وقد قارم سقراط واغلاطون وارسطو للفرقة المادية .

ولا بالعقل أو النقل ، ولا بالروائق والآثار ، بل تشمل هذه جميعاً . ولو اختصرت أسباب المعرفة بشيء واحد لزم أيضاً أن تكون أشياء الكون عنده علماً واحداً فقط لا علوماً متعددة — مع أن لدينا علوماً شتى ، يبحث كل علم منها بموضوع خاص يميزه عن غيره . فالعلوم الطبيعية منها ما يبحث في ظواهر المادة الجامدة ، كعلم الفيزياء والكيمياء ، ومنها يبحث في الكائنات الحية وتطورها ، كعلم الحياة . والعلوم الطبيعية يجمع أقسامها تعتمد التجربة والمشاهدة ، لذا يحتاج العالم الطبيعي إلى المختبرات والآلات . أما الرياضيات فتبحث في أمور مجردة ، كالأعداد والأشكال الهندسية ، وأكثر اعتمادها على العقل ، لذا يكتفي الرياضي بقوله وقرطاسه . وتبحث العلوم التاريخية والاجتماعية في الإنسان ومظاهر الحياة البشرية وتطورها . وهي تعتمد الروائق والآثار ، وملاحظة الملاحظات المشتركة بين الناس ، واستقراء الحوادث الاجتماعية . أما علوم اللغة ، وهي فرع من العلوم الاجتماعية فتبحث في مفردات الألفاظ ، وتراكيبها وقوانينها ، وتعتمد على النقل والعرف . إن هذه الأسباب بأجمعها تؤدي إلى المعرفة ويصدق كل واحد منها في مجاله الخاص .

هذا مع العلم بأنه لا غنى للتجربة في الطبيعيات عن العقل ، ولا العقل في الرياضيات عن التجربة ، فكثيراً ما يطابق الرياضي بين شكلين هندسيين . بل لا غنى عن العقل في جميع الأسباب . وإذا دل هذا على شيء فأنما يدل على وجود صلة بين العقل والمادة ينحوي من الأنحاء على ما بينها من التباين والتباعد . وبالتالي ، فإن الواقع أعم مما تناله التجربة الحسية والتفكير العقلي ، ونقل الثقافات ، بل يشملها جميعاً .

القياس والاستقراء والتمثيل

إن الذين تتبعوا أقوال من تكلم في أسباب المعرفة قديماً وحديثاً ،

وتجردوا للواقع - لا بد أن ينتهوا إلى أنها لا تنحصر بالعقل ، أو التجربة أو غيرها ، بل تشتمل الجميع كلاً في ميدانه ودائرة اختصاصه . وهذه النتيجة يمكن استفادتها من أقوال أهل المنطق ، وعلماء الكلام ، حيث قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : القياس^(١) والاستقراء والتمثيل . والقياس عندهم أشرف الأدلة ، ويتألف من قضايا عقلية وغير عقلية على أن تكون مسلماً بها عند المخاطب . وكيفية الاستدلال بالقياس هي أن تنتقل من الكلي إلى الجزئي ، من حالة عامة إلى حالة خاصة . كقولك : كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، فسقراط فان ، فالحكم الثابت للعامة قد أعطيت للخاص .

أما دليل الاستقراء فبالعكس ، وهو الانتقال من حوادث جزئية إلى حكم كلي . وهو ينقسم إلى تام وناقص ، فالتام أن تتبع أفراد الكلي فرداً فرداً فتراها على وقيرة واحدة ، وفي هذه الحال تستخرج منها حكماً كلياً يشمل جميع الأفراد . مثال ذلك أن ترى الأرض تدور حول الشمس ، ثم ترى زحلاً وعطارد والمريخ والمشتري والزهرة وغيرها من الكواكب كذلك ، وبعد التتبع التام تصدر حكماً كلياً على الجميع . وتقول : كل كوكب يدور حول الشمس . وأما الاستقراء الناقص فهو أن تتبع أكثر الأفراد لا كلها ، ثم تفشي حكماً عاماً على الجميع . مثاله أن ترى الناس والبهائم والسباع تحرك فكها الأسفل عند المضغ . فتقول : كل حيوان يحرك فكها الأسفل عند المضغ ، مع أنه يحتمل أن يكون حال بعض الحيوانات التي لم ترها تحرك الفك الأعلى ، لا الأسفل ، كالتمساح .

(١) قسموا القياس أربعة أقسام : (١) القياس البرهاني ، وهو الذي يثبت الواقع (٢) القياس الجلي ، وهو لا يفي ولا يثبت ، ولكنه يفهم المقسم . وقال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » ليس في قوة صفاة الكلام الوقوف على الحق ، وإنما هي حكمة بعلية فقط . (٣) قياس المناظرة ، ومن شأنه التضميل والتقليس ، ويسمى بالقياس المفسطاني . (٤) قياس الخطابة ، وهو أن تملح الشيء أو تلمه بالفاظ لطيفة وعبارات رنانة لا شيء وراءها سوى التمهويل والتهميش .

وأما دليل التمثيل فهو إلحاق فرد بفرد في الحكم ، لا اشتراكها في معنى جامع بينهما بحسب الظن ، ويسميه الفقهاء قياساً . والفرد الأول أصلاً ، والثاني فرعاً . مثاله أن يتهاك الطبيب عن أكل الليمون الحامض فتنتج عنه وعن الرمان الحامض أيضاً - ظناً منك أن الحموضة هي علة النهي .

وقد صرح أهل العقول أن هذا الدليل والاستقراء الناقص لا يفيدان إلا الظن . أما القياس والاستقراء التام فيفيدان العلم واليقين . ويختص الاستقراء التام بالمشاهدة ، أما القياس فيعم المشاهدة والعقول والمنقول على تربة أن تكون القضايا التي يتألف منها القياس مسلماً بها عند المخاطب .



الفصل الخامس عشر

السفسطائيون

الفلسفة محاولة يراد بها فهم حقائق الأشياء ، والسفسطة منالطة وتليس الحق بالباطل . وقد كان عظيم السفسطائيين الأكبر فيلسوفاً يونانياً ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد يدعى « بروتاغوراس » .

ويلاحظ ان السفسطة عند أهلها علم مستقل بذاته ، بل لا علم سواه في الوجود ، أما الغاية من إنشائه فهي النجاح في الحياة ، والارتقاء عن طريق السفسطة إلى أعلى المراتب والمناصب ، إذ لا طريق إلى التقدم والنجاح إلا التأثير في الناس ، ولا وسيلة إلى هذا التأثير إلا البراعة اللفظية ، والقدرة على المباحكة التي تجعل من الانسان سيداً لكل مجلس !.

ويرى بعض الغربيين أن السفسطة كانت خطوة تقدمية في الفلسفة اليونانية ، وان قرنهما كان قرن تنوير العقول والأفكار ، لأنها جاءت رد فعل لانتشار الفلسفة وتقديس اليونانيين إياها ، حتى أصبحت شغلهم الشاغل ، وحتى ارتفعوا بصاحبها إلى درجة الأنبياء - فاراد السفسطائيون أن يبينوا للناس أن الفلسفة كذب وخيال ، وان الفلاسفة مشغونون لا يكون سوى كلام فارغ ، ظاهره خصب ، وباطنه جديب . وقد أقام

أهل السفطة البرهان على دعواهم هذه بأنهم أقدر من الفلاسفة على التلاعب بالألفاظ ، وتآليف الأقيسة الصورية التي لا تمت إلى الواقع بسبب ، وانهم يستطيعون أن يجعلوا الحق باطلا ، والباطل حقاً ... واليك بعض الأمثلة من أقيسة السفطائيين :

رأى سفطائي صورة فرس في يد شخص فقال له :

أتريد أن اثبت لك بالبرهان ان هذا الرسم صاهل ؟

— مع الشكر .

— هذا فرس ، وكل فرس صاهل ، فهذا صاهل . واذا حاول هذا السفطائي أن يثبت الصهيل إلى رسم الفرس ، فان بعض كتاب هذا العصر يحاول أن يجعله السابق في الحلقات .

و« منها » — أي من أقيسة السفطائيين — قولهم : في الحائط فأرة ، وللأفارة آذان فلاحائط آذان ...

وهذا القياس أشبه بمنطق القائلين : في الجزائر بترول ، والبنول ملك لفرنسا ، فالجزائر ملك لفرنسا ...

و« منها » ان سفطائياً كان يتحدث في الملعب مع شاب أثيني ، فقال للشاب :

— هل أبرهن لك أن أباك كلب ؟

— وكيف ذلك ؟

— هل عندك كلب ؟

— أجل .

— هل للكلب جراه ؟

— نعم .

— اذن ، فالكلب أب .

- بكل تأكيد .

- اليس الكلب لك ؟

- بلى .

وعندما انتهى السفطاني من هذا الاستطاق قال للشاب :

- اذن الكلب هو أب ، وهو في نفس الوقت لك ، فالنتيجة ان
الكلب أب لك ...

و« منها » قال سفطاني لشاب : أستطيع ان أثبت لك أنك حار .

- تفضل وأنحف السمع .

- أنا لست أنت ، اليس كذلك ؟

- أجل ، أنت غيري ، وأنا غيرك .

- وأنا لست حاراً .

- لا شك ، لأن الحمار يمشي على أربع ، وأنت تمشي على رجلين .

قال السفطاني منتصراً : اذن أنت حار !..

وقد تصدى سقراط وافلاطون وأرسطو لدحض السفطة كل على طريقته ، وحملوا عليها حملات شعواء ، وأبطلوها بالبرهان ، حتى تهدمت من الأساس ، وحتى أصبحت مضرب الأمثال لكل وهم وخيال . وقد استعمل سقراط مع السفطائيين أسلوبه المعروف ؛ فكان يتظاهر لحدثه بالجهل ، ثم يأخذ بالاستفسار والتساؤل ، وإثارة الشكوك ، ويستدرجه إلى الكلام ، حتى يوقعه في المتناقضات من حيث لا يدري ، ويتركه أضحوكة للكبير والصغير ، كما يترك البطل فريسته للأُسود والحشرات ...

وسار افلاطون على طريقة استاذة سقراط في الجدل والنقاش مع أهل السفطة ، على ما بينها من الاختلاف في النظر ، حيث أن الأشياء

المسومة عند سقراط تعبر عن الواقع ، وعند افلاطون تذكر بحقيقة المثل في العالم المقول^(١) .

ومها يكن ، فقد ظهر أثر السفطة في الفلسفة الاسلامية ، إذ رأينا متكلمي المسلمين يتعرضون للسفسطائيين والرد على أقوالهم ، بل جاء في كتب الادب والتراجم حكايات ونوادر طريفة عن السفسطائيين في عهد بني العباس ، وكان من رؤوسهم صالح بن عبد القدوس ، وهو معاصر للنظام . وقد شاع بين الفلاسفة وعلماء الكلام للتعبير بلفظ « سفطة » عن الآراء الخاطئة والأقوال الباطلة .

وقسم علماء الكلام السفسطائيين إلى فئات ثلاث : الأولى تنكر الوجود ، وتقول : لا شيء موجود بالمرّة ، وما يظن وجوده فهو وهم وتحيل . وقد

(١) تقوم فلسفة افلاطون على نظرية المثل ، وهي ان الحقائق كلها كائنة في العقل والمجسوسات الخارجية صور واشباح لها ، فإذا دخلنا من حقيقة من الحقائق العقلية سهلت لنا المجسوسات سبيل التذكر والانتباه ، فالموجود الحقيقي هو المثل المرتبة فسي العقل ، ولا وجود لغيرها بالمتى الصحيح الوجود . أما العقل عند أرسطو فهو صحيفة بيضاء ، والموجودات الخارجية هي نقطة الانطلاق الى التفكير ، ومنها يستنبط العقل الحقائق . فافلاطون ينزل من الاعلى الى الأسفل ، من العقل الى اشياء الكون ، وأرسطو يصعد من الأسفل الى الاعلى ، ومن هنا رأى الكثيرون ان فلسفة أرسطو تقفمية بالقياس الى فلسفة افلاطون .

هذه هي الانطولوجية القديمة ، فإلى الانطولوجية الحديثة والمستحدثة ؟ الجواب : لقد كثر حولها التأويل والتفسير من أرسطو الى افولطين اسد اساتذة مدرسة الاسكندرية الى ابن سينا الى الملا صدرا . وقد مزج افولطين المصري بينها وبين المذهب المادي ، واصبحت تعرف بعد تطويرها بالافولطينية الحديثة . وهي تعرف في النصوص العربية بفلسفة الاسكندرانيين وترتكز على وجود الله وإيجاده للعالم ، لكن هذا الإيجاد منه جاء على سبيل الابدان والقيش كنور شمس المنبثق منها . ويشرح على هذه النظرية نظرية الاشراق وهي ان النفس اذا اقتربت من الشهوات بطلت عن الحقائق ومصدرها الذي تنبثق عنه الاشياء ، وإذا بطلت عن الشهوات قربت من هذا المصدر وانكشفت لها المعارف . وهذا معنى أما العقل الفعال فهو راحب الصور العقلية ، أو قل هو الذي يصوغ المقولات في النفوس (راجع الاسفار الثلاثة ص ٢ ص ٤٦ وتوما الاكويني ٣٠ و ١١٧ واحلام الفلسفة لكرم وسليبا ٤٢٨ و ٤٧٤) .

سموا هذه « بالعدائية » لأنها تعاند البدئية والحس ، ومن أقوالها : ان الكون إذا كان موجوداً فإما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، والقدم باطل بنفس الأدلة التي استدلت بها القائلون بالحدوث ، والحديث باطل أيضاً بنفس الأدلة التي استدلت بها القائلون بالقدم . وهكذا كلما اختلف اثنان في شيء ابطالوا قول كل واحد بقول خصمه ! وتقول الفئة الثانية : انه لا شيء ثابت بنفسه ، وان الموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد ، فمن اعتقد ان السماء تحت الارض تكون كذلك في حقه ، ومن اعتقد انها فوق فهي كذلك بالقياس اليه . ومن ادلة هذه الفئة ان العمل يكون مرأ في مذاق ، حلواً في مذاق آخر ، بل قد يبدو حلواً عند الانسان الواحد في الصباح مرأ عنده في المساء . وليس احساس اصدق من احساس ، والحكم بفساد أحد الاحساسين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فتكون جميع الاحساسات صحيحة ، وبالتالي يكون الفرد مقياس الحقيقة . وقد رد الفلاسفة هذا الدليل بان الممثل على الترتيب السليم وسموا هذه الفئة « بالعدنية » أي انها تأخذ الحقيقة من عند نفسها لا من الواقع .

والفئة الثالثة هي اللاأدرية لا تثبت ولا تنفي ، وهي تشك في كل شيء ، وتشك في انها تشك ، ولو علمت بأنها تشك لناقضت نفسها بنفسها . اذ المفروض ان العلم محال في نظرها . وقد استدلت على نفي العلم وعدم امكانه بانه إما أن يحصل من الامور البدئية ، وإما من الامور النظرية ، وكلاهما محال ، لأن البدئية تخطيء ، والنظر انما يكون حجة إذا انتهى إلى البدئية . وقد فرضنا أن البدئية لا يمكن الاعتماد عليها فكذلك النظر لأن المبني على القاسد قاسد . ومن أقوال اللاأدرية انه يستحيل على الانسان ان يتعلم شيئاً من غيره ، لأن العلم إن بقي بعد التعليم عند المعلم فمعناه انه لم ينتقل منه إلى غيره ، بل ظل راسباً مكانه ، وان انتقل من المعلم إلى المتعلم يلزم أن يصير المعلم جامعاً بعدان كان عالماً . وان

كان العلم عند الاثنين يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً في محلين ، وهو محال .

ومن السفطة الشائنة في هذا المصير بأن ما نظن أنه خير أو شر إنما هو مستمد من ذاتنا ، لا من الواقع ، لأن التكلم إذا قال : هذا هو خير أو شر فلانما يعبر عن شعوره نحو الأشياء من حب وكرهه بحكم بيئته وتربيته .

وبالتالي فإن الشك ضروري لكل باحث وطالب ، لأنه عنصر فكري هام ، ودافع قوي على البحث والدرس ، ومروحة لا غنى للفلسفة عنها ، بل لا غنى عنها للتنهضات والتطورات العلمية والاجتماعية ، ولكن ليس معنى هذا ان الشك هو عين الفلسفة ، وأنه يجب الوقوف عنده ، والبقاء في ظلمات الجهل والريب .

ومن أطرف الردود على السفطائيين ما قرأته في كتاب المواقف للإيجي ، قال :

يجب أن يضرب السفطائي ضرباً مؤلماً فإن اعترف بالآلم ، واحتج على الضارب كان هذا حجة عليه ، واقراراً منه بوجود الحقائق ، وإن لم ينكر ولم يحتج فليكن جوابه الضرب كلما تكلم بالسفطة ، لأنه يزعم يلزم ان لا يكون على جسده ضرب ما دام لا شيء في الوجود .

(أم مصادر هذا البحث المواقف للإيجي ، وتلييس ابليس لابن الجوزي وأسس الفلسفة لتوفيق الطويل ، وأعلام الفلسفة العربية لليازجي وكرم) .

الفصل السادس عشر

المتصوفة

الزهد في نظر الاسلام

أباح الاسلام للانسان أن يحيا في نعم الطيبات ، وأن يظهر بظهر الزينة ما دام غير باغٍ ولا عاد ، فقد جاء في الآية ٣١ من سورة الاعراف : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون . »

فالحرام في دين الاسلام هو الشرك والكذب والبغي والإثم والفواحش ، والعيش على حساب الناس ، أما أن يتقلب الانسان في نعم الحلال ، ويعيش عيشة راضية فأحب إلى الله من أن يكون ضعيفاً مهاناً . قال الرسول الأعظم : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . » وقال : الفقر هو الموت الأكبر . وقال الإمام علي لولده محمد بن الحنفية :

يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه ، فإن الفقر منقصة للدين ، مدمشة ، داعية للمقت . وقال : التقى في الثرية وطن ، والفقر في الوطن غربة . وقال : كاد الفقر يكون كفرأ . وقال الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري : إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذني معك . إلى غير ذلك من الأحاديث في ذم الفقر .

أما حياة التتشف التي كان يحياها محمد وخلفاؤه الراشدون فلا دلالة فيها على أن التتشف مطلوب لذاته ، وإنما هو عمل يبدأ مساواة الحاكم للرعية ، إذ عليه أن يقيس نفسه بأضعف الأفراد ، وليس له أن يشبع وفي رعاياه جائع . ويدل على هذه الحقيقة ما جاء في نهج البلاغة : قال العلاء بن زياد الحارثي للإمام علي ، وكان من أصحابه . قال له : يا أمير المؤمنين أشكو اليك أخي عاصمأ . قال : وما له ؟ قال : لبس العبادة ، وتخل عن الدنيا . قال : علي به . فلما جاء قال : يا عدو نفسه لقد استهام بك الخبيث — أي الشيطان — أما رحمت أهلك وولدك ؟ أترى الله أحل لك الطيبات ، وهو يكره أن تأخذها ؟ أنت أهون على الله من ذلك قال : يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملابسك ، وجشوية مأكلك . قال : ويحك إني لست كأنت . ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبينغ بالفقر فقره ، أي يبيع به ألم الفقر فيهلكه .

وبالتالي ، فإن معنى الزهد في نظر الاسلام ان لا تعلق عند الانسان بالتزعة المادية على التزعة الروحية ، والجانب الدنيوي على الجانب الآخروي ، كما صرحت الآية ٧٧ من سورة القصص : « وإيتخ فـيـا اناك الله الدار الآخرة ، ولا تـنـص نصيبك من الدنيا » وكما قال الامام علي : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا .

وقد احتفظ المسلمون بهذه الروح في عهد الرسول وعهد أبي بكر وعمر ، حتى قام الخليفة الثالث عثمان بن عفان فضممت الروح الإسلامية عند جماعة من الأصحاب ، وكثير غيرهم ، حيث تقلب عليهم حب المجد والمال ، فكنزوا الذهب والفضة ، وشيدوا الدور والقصور ، واقتنوا العقارات والجواري والعبيد . وقابل المؤمنون الصادقون هذا التحول بالثورة والاستياء ، كما حدث للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري مع عثمان ومعاوية . ووجدت فئة من المسلمين تدعو إلى احتذاء الرسول ، والاقتداء به وبالصالحين من أصحابه ، وكان وجود هذه الفئة ردة فعل لإشاعة الترف والبلذخ في عهد الأمويين والعباسيين . ولم تعتمد في دعوتها تعاليم القرآن والسنة النبوية ، ولكن هذه الفكرة ، فكرة الزهد والاعتدال تطورت بمرور الزمن ، ودخلت في أدوار عديدة ، حتى اطلق فيما بعد على أصحابها اسم المتصوفة ، وقد اشتهروا بهذا الاسم قبل المتين من الهجرة .

أدوار التصوف

١- كانت البذرة الأولى لفكرة التصوف هي الزهد ، وقد أشرنا إلى الاحتفاظ بالتوازن بين النزعة المادية والروحية فلا تطفئ أحدهما على الأخرى . وكان زعيم هذه الدعوى أبا ذر الغفاري .

٢- ثم أصبحت هذه الفكرة طريقاً للمعرفة عند المتصوفة ، فالعلم يزعمهم لا يحصل من الاستدلال والتعلم ، ولا من المدارس والمعاهد ، بل من المساجد والمعابد ، من التعميد والتهجد ، وكبح الشهوات . فحق أخلص الإنسان لله في أعماله ، وصدق في أقواله القى الله العلم في قلبه لقاء . قال ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة : أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما

يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من الموارض الشهوانية ، وأقبلها بالفكرة على المطلوب .

وخير مثال يوضح فكرتهم هذه ما نقله ابن الجوزي المتوفى ٥٩٧ هـ في كتاب « تلييس إبليس » وهو أن فقيهاً كان مجاوراً لأحد أقطاب الصوفية ، وكان يسمع عنه الكثير ، فقصده ذات يوم . وقال له : حكي لي عنك عجائب . فقال الصوفي : أما عليك أنت وأمثالك فهو ثقل لسان من لسان ، وعلمي أنا عطاء من الله وإلهام . فقال الفقيه : وكيف تأخذه عن الله ؟ قال الصوفي : بالإلقاء في القلب . مساكين أنتم تأخذون العلم ميتاً عن ميت ، وعلمي أنا عن الحي الذي لا يموت . وكان أحد الصوفيين إذا حدث قال : حدثني قلبي عن ربي ..

٣ - وعلى يد أبي يزيد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ انتقلت فكرة التصوف من نظرية الإلهام والاتقاء في القلب إلى نظرية اتحاد الإنسان بالله ، وجعلها حقيقة واحدة .

٤ - وعلى يد الحلاج الذي قتل ٣٠٩ هـ انتقلت هذه الفكرة إلى حلول الله بالإنسان ، وسائر المخلوقات . ويتفق الاتحاد والحلول في أنها حقيقتان اندمجتا وأصبحتا حقيقة واحدة ، والفرق بينهما اعتباري لا جوهري ، إذ معنى الاتحاد أن المخلوق اتحد مع الخالق ، ومعنى الحلول أن الخالق حل في المخلوق ، واتحد معه . ويختلف المتيان عن معنى وحدة الوجود الذي قال به ابن عربي المتوفى ٦٣٨ هـ ، لأن معنى وحدة الوجود أنه لا حقائق متعددة ثم اتحدت ، وإنما الوجود بأجمعه من أول الأمر حقيقة واحدة ، وهو الله ، وله مظاهر شتى تتكرر بالصفات والأسماء ، وجوهرها واحد ، فالجناد والنبات والحيوان والإنسان ، وكل وجود هو الله بالذات ..

ولا نضيع الوقت في الرد على هذه الأقوال ، لأنها ليست من العلم
في شيء ، وإنما هي شطحات صوفية ، وأوهام مفسطائية ، كيف وهي
تدعو إلى ترك العلم ، وإقفال المعاهد والجامعات والمختبرات ؟ ! .
(أم مصادر هذا الباب تليس إبليس - لابن الجوزي ، والكشف عن
مناهج الأدلة لابن رشد ، وأسس الفلسفة لتوفيق - الطويل) .



الفصل السابع عشر

الآلهيات

إثبات الخالق

استدل أهل الكلام والفلاسفة على إثبات الخالق ببراهين منها :

١ - قدمنا فيما سبق ان الموجود ينقسم إلى واجب الوجود ، وهو الذي لا يحتاج وجوده إلى علة ؛ وإلى ممكن ، وهو ما يحتاج وجوده إلى علة توجده . ونحن نرى موجوداً بالضرورة فإن كان واجباً فقد بلغنا المطلوب ، وان كان ممكناً كله أدى ذلك إلى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية أو الدور ، وكلاهما محال . بيان ذلك ان علة الممكن ان كانت من ذات نفسه لزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً على نفسه باعتبار علة لها ، ومتأخراً عن نفسه باعتبار مملولاً ، وهذا هو الدور الباطل ؛ وإن كانت العلة خارجة عن الممكن فتلك العلة تحتاج إلى علة أيضاً ، وهكذا مواليك ، وهذا هو التسلسل الباطل . ونتيجته ان لا يكون هناك علة على الإطلاق ، وبالتالي ان لا يوجد شيء أبداً . اذن لا بد من الاعتراف ببداً أول 'وجد بدون علة توجده' ، وهو في نفس الوقت علة لغيره . وهذا الدليل

يتخذ من النظر إلى الوجود نفسه برهاناً على وجوب الواجب بذاته
بصرف النظر عن العالم المشاهد .

٢ - سلك المتكلمون سبيلاً آخر . قالوا : العالم حادث ، كما قدمنا ،
وكل حادث لا يد له من موجد ، فإن كان الموجد قديماً ثبت المطلوب
لأن القديم هو واجب الوجود ؛ وإن كان حادثاً تسلسل أو دار . ويرجع
هذا الدليل في جوهره إلى الدليل السابق .

٣ - ان في الكون تدييراً ونظاماً ، وهما يدلان على وجود المنظم
والمدبر ، تماماً كما تدل الكتابة على الكاتب ، والكلام على المتكلم .

ومرة ثانية نقول : انه لو لم يوجد واجب لذاته يكون العلة الأولى
لجميع الموجودات لا وجد شيء ابداً ، إذ لو فرض أن كل موجود لا بد له
من علة توجده ، وإن العلة التي لا علة لها منتفية ، لا وجود لها بالمرّة -
تكون النتيجة المنطقية انه لا شيء موجود أبداً ، وإن كل شيء منتفٍ
لانتفاء علته ، مع اني أنا وأنت وغيرنا - أيها القاريء - لنا وجود
بالضرورة والعيان ، فإذاً العلة الأولى التي وجدت بذاتها ، ومن غير موجد
موجودة بالضرورة . وقد اعتمد هذا الدليل أهل المقول والمنقول منذ عهد
أرسطو حتى اليوم ، وما استطاع أحد أن يأتي ضده بشبهة معقولة ، أو
كلمة مقبولة .

وقال قائل : ان الأشياء الجزئية تحتاج إلى سبب يوجدها ، أما الحدث
الكلي ، أما الكون فإنه لا يحتاج إلى سبب ، لأنه سبب بذاته .

ونقول في جوابه :

أولاً : إن الكلي هو عين جزئياته وأفراده ، فإذا احتاج كل فرد إلى
سبب يفتح أن الكلي يفتقر إلى سبب ، إذ لا وجود للكلي مستقلاً عن
الأفراد .

مثلاً - يتألف البيت من الحيطان والسقف ، ومعنى افتقار الحيطان
والسقف إلى الباقي أن البيت يفتقر إليه بالبدعة .

ثانياً : أن التفصيل بين الحدث الكلي والحدث الجزئي خطأ ظاهر ، لأن
قانون السببية عقلي والقوانين العقلية لا تقبل التخصيص والاستثناء ، وإنما
تقبل القوانين الوضعية ، - مثلاً - لنا أن نضع قانوناً ينص على أن كل
من يخالف السير يعاقب بكذا إلا إذا كان غريباً عن الوطن ، وليس
لنا أن نقول بأن المتساويين الثالث متساويان إلا إذا كانا من خشب^(١) .

(١) تكلمنا مفصلاً في هذا الموضوع في كتاب « الله والمقل » .

الفصل الثامن عشر

صفات الخالق

تنقسم صفات الخالق إلى ثبوتية ، وسلبية ، والسلبية هي التي تنفي عنه ما لا يليق به ، كالقدم والبقاء والوحدانية ، فإن معنى القدم انه لا أول له ، ومعنى البقاء انه لا آخر له ، ومعنى الوحدانية انه لا ند له ؛ أما الصفات الثبوتية فهي تثبت ما يليق بذاته كالقدرة والعلم والكلام ، وما إلى ذلك . وفيما يلي نشير إلى صفاته تعالى التي ذكرها الفلاسفة وعلماء الكلام غير معتمدين للترتيب الذي جاء في كتبهم .

القدرة

معنى القادر هو الذي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل ، أي لا شيء من الفعل والترك ضروري للفاعل . وإلى هذا ذهب المتكلمون ، وأهل الأديان ، قالوا : ان الله أوجد الكون على نظامه الحالي بمشيئته ، ولو لم يشأ لم يكن . وقال الفلاسفة : ان إيجاد الكون من لوازم ذات الله بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحال . وأما قول المتكلمين : « لو لم يشأ ، فخطأ بزعم الفلاسفة ، لأنه لا بد أن يشاء إيجاد الكون ، ولا يمكن إلا أن

يشاء ، أي مشيئة الفعل لازمة لذاته قهراً ، لأن للفعل فيض ، والفيض كال كالم ، وعدمه نقصان كالجهل ، والله منزّه عن النقصان .

ورد المتكلمون على الفلاسفة بأنه يلزمهم على هذا سلب القدرة عن الله ، وأن يكون الله موجِباً غير مختار يصدر منه الفعل قهراً عنه ، تماماً كما تصدر الحرارة عن النار ، ويلزمهم أيضاً أن يكون العالم قديماً بقدم الله ، لاستحالة تخلف الأثر عن المؤثر ، والمعلوم من علته . وأجاب الفلاسفة بأنه ليس معنى القادر أن يتقدم على الفعل ، وأن يتأخر الفعل عنه ، بل معناه أن يصدر الفعل عنه بإرادة واختيار ، سواء أكان الفعل مقارناً لوجود الفاعل في الزمان ، أو متأخراً عنه . وما دام الكون صادراً عن مشيئة الله سبحانه فيكون الله ، والحال هذه ، قادراً غير عاجز .

القدرة على التقيح

قال الأشاعرة والإمامية وأكثر المعتزلة : إن قدرة الله تتم جميع المقدرات حسنة كانت أو قبيحة ، لأن مقتضى القدرة هي ذات الله ، والمصحح لإيجاد الفعل هو إمكان وجوده ، ونسبة قدرته إلى فعل التقيح كنسبتها إلى فعل الحسن . إلا أن الأشاعرة قالوا بأن الله لا يقبح منه شيء ، فكل ما يفعله هو حسن . وقال الإمامية وأكثر المعتزلة إن الله داعياً إلى فعل الحسن ، وليس له صارف عنه ، وله صارف عن فعل التقيح ، وليس له داع إليه . وهو قادر ، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل ، ومع عدم الداعي لا يجب . وعليه يكون فعل التقيح بالنسبة إليه ممكناً بالذات ، لقدرته عليه ، متممناً بالمرض لعدم الداعي إليه .

وقال النظام من المعتزلة المتوفى سنة ٢٢١ هـ : إن الله لا يقدر على التقيح ، لأنه مع العلم بالتقيح يكون الفعل سفهاً ، ومع الجهل يكون

نقصاً ، وكلاهما محال على الله . ويعرف الجواب عما سبق ، وهو ان دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم صدور القبيح من الله ، ولا دلالة فيه على عدم قدرته عليه .

الحكمة والفرض

اختلفوا : هل يفعل الله لفرض وحكمة ، أو يفعل دون أي موجب للفعل ؟

قال الأشاعرة : يستحيل ان تكون افعال الله معللة بالأغراض والمقاصد . واستدلوا - أولاً - بأن الله لا يجب عليه شيء ، ولا يقبح منه شيء ، اذن لا يجب أن يكون للفعل غرض ، كما انه لا يقبح منه الفعل بلا غرض - ثانياً - انه لو فعل لفرض ، من بطلب مصلحة أو دفع مفيدة لكان عتاجاً إلى استكمال ذاته بتحصيل الفرض ، والله سبحانه يستحيل عليه الاحتياج .

وقال الإمامية والمعتزلة : ان كل فعل لا يقع لفرض فهو عبث ، والله منزّه عن العبث والافترار . أما قول الأشاعرة بأن الفعل لفرض يستدعي الاحتياج والنقصان فجوابه ان هذا يتم لو كان الفرض والتفجع عائداً إلى الله ، أما إذا عاد إلى العبد ، ونظام الكائنات حسب مقتضيه المصلحة - فلا شيء من ذلك ، وقد جاء في الآية ١٦ من سورة الأنبياء : « وما خلقت السماء والأرض وما بينهما لاعين » .

التشبيه والتجسيم

ان الله سبحانه ليس يحسم ، ولا يحوهر ، ولا عرض ، ولا في جهة ، أو زمان ، أو مكان ، ولا يتحد بغيره ولا يحل في شيء ، اذ لو كانت جسماً لكان حادثاً ، ولافتقر إلى حيز . ولو كان في مكان أو زمان أو

جهة للزم قدم المكان والزمان والجهة ، مع انه لا قديم سواء .. هذا
بالاضافة إلى انه يكون مفتقراً إلى التغير . ولو كان جوهراً لكان وجوده
غير ماهيته مع ان وجوده عين الماهية كما تقدم . ولو كان عرضاً لكان
قائماً بغيره ، ومحتاجاً إلى سواء . ولو اتحد بغيره لصار الاثنان واحداً .
ولو حل في شيء لكان في حاجة إلى الحل الذي حل فيه ، وكل محتاج
حادث ويمكن .

وقال للظاهرية أتباع داود الظاهري « المتوفى ٢٧٠ هـ » وغيرهم من
الجمعة كالحنبالية والكرامية ، ويجمع هؤلاء اسم المشبهة ، حيث شبهوا
الخالق بالخلق ، والكل من الفرق الاسلامية ، قالوا : ان الله جسم ، ثم
اختلفوا فيما بينهم في تركيبه وشكله ومكانه ، فتنهم من قال بأنه مركب
من لحم ودم ، وانه على صورة شاب أمرد ، وقال آخرون : بل هو شيخ
أشعث ، ومنهم من قال بأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه يجلس
على العرش ، ويخط العرش من تحته أطيطاً - أي يحنّ حنيناً - ، وانه
يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع ، وانه يتقل من مكان إلى
مكان . ومنهم قال بأنه يسكن في جهة الفوق ، لأنها أشرف ، وقال قائل
منهم بأنه يركب حجاراً ، وينزل إلى الأرض كل ليلة جمعة ينادي هل من
قائب ؟ هل من مستغفر ؟ وقال داود الظاهري : أن الله بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وعادته الملائكة .. إل غير ذلك من
الهديان والافتراء على الله بغير علم .

وأغرب ما قرأت في هذا الباب ما نقله الدكتور محمد يوسف موسى
في كتاب « القرآن والفلسفة » عن فخر الدين الرازي أنه قال : « إن
بدء ظهور التشبيه في الاسلام كان من الروافض » .

والحقيقة أن فكرة التجسيم عند بعض الفئات الاسلامية ترجع إلى

ظاهر القرآن والحديث قبل أن ترجع لأي شيء آخر ، فقد جاء في القرآن الكريم : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية .. وجاء ربك والملك صفاً صفاً .. هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام .. يد الله فوق أيديهم .. ويبقى وجه ربك ، إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في صحيح البخاري ج ٤ ص ٢٤١ عن أبي هريرة أن رسول قال : « يتنزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له .

إذن إرجاع التجسيم إلى الشيعة تماماً كقصة دم يوسف إلى النصب . وصدق المرعي حيث يقول : كذب الناس على الله ، ثم كذبوا على الملائكة ، ثم كذبوا على الأنبياء ، ثم كذب بعضهم على بعض .

ومنذ وجد الشيعة حتى اليوم لم يقل واحد منهم بالتجسيم ، وقد ألف علماؤهم مئات الكتب في تنزيه الخالق عن التشبيه ، والظلم ، وإرادة الماضي ، وفعل القبيح ، والتكليف بما لا يطاق ، وما إلى ذلك مما أجازوه الأشاعرة . قال الآغا رضا الهمداني ، وهو الحجة الكبرى عند الشيعة الإمامية في كتاب « مصباح الفقيه » - باب الطهارة صفحة ٥٥ طبعة ١٣٥٣ هـ . قال : حكم جماعة من علمائنا بكفر الجسمة ، وجاء عن الإمام الرضا : من قال بالتجسيم والجبر فهو كافر .

ومما يكن ، فإن الإمامية والمعتزلة والأشاعرة^(١) ينكرون التجسيم أشد الانكار ، ويؤولون اليد في الآيات بالقدر ، والعرش بالاستيلاء ، والوجه بالذات ، ومجيء الله بمجيء أمره ، وما إلى ذلك من التأويلات التي يتقبلها الذوق ، ولا يأبأها العقل^(٢) .

(١) الأشاعرة يقولون إن الله يد ولا كلاً يادي .. انظر أبو زهرة - فصل الأشاعرة -
(٢) المصادر : المواظ للإبيي ، ودلائل الصدق - الشيخ المفكر ، والقرآن والفلسفة لمحمد يوسف موسى .

الرؤية

اختلفوا في إمكان رؤية الله تعالى ، فقال الأشاعرة : إن رؤية الله في الدنيا والآخرة جائزة عقلا ، واستدلوا بأن الله موجود ، وكل موجود يمكن رؤيته ، ويقول الله تعالى : « وجوه يومئذ مُّأْضِرَةٌ ، إل ربيها ناظرة » . وأنكر المعتزلة والإمامية هذا القول ، وجزموا بامتناع الرؤية في الدنيا والآخرة ، لأن عدم رؤيته تعالى نتيجة منطقية لعدم كونه جسما ولا حالاً في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حين - كما يعترف بذلك الأشاعرة أنفسهم . ومن تقى عنه التجسيم ، وأثبت الرؤية فقد ناقض نفسه بنفسه ، وأنكر النتيجة بعد أن سلم مقدماتها . وقال سبعمائة في محكم كتابه : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » وقال : « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا : أرنا الله جهرة » .

أما قوله تعالى : « إل ربيها ناظرة » فالمراد به النظر بالقل والبصيرة لا بالعين والبصر ؛ وأما قول الأشاعرة بأن الله موجود ، وكل موجود يرى فجوابه أن الكيفيات النفسية موجودة كالملم والشجاعة واللذة والألم ومع ذلك لا ترى عياناً .

الوحدانية

حارب الاسلام والمسلمون كافة عقيدة الشرك بكل سلاح ، بالبيان والسنن . وأكد القرآن والحديث ، والفلاسفة والمتكلمون مبدأ التوحيد بكل أسلوب . وناموا جميعاً بالإيمان بإله واحد لا جنس له ولا نوع ولا فصل ، إله واحد من كل وجه في الراقع وفي الذهن ، وفي الخلق والقدرة وفي الذات ، لا ند له ، ولا ضد ولا شريك ، ولا معبود إلا هو ، ولا وجود تام إلا له ، واستدلوا على ذلك بأدلة :

١ - إن ذات الإله بنفسها تستدعي التفرد بالقوة والسلطان والإيجاد ،
وإلا امتنع وصفها بالألوهية^(١) .

٢ - لو وجد إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم ،
وأما أن لا يكون ، فإن كان كافياً كان وجود الآخر عبثاً ، وإن لم
يكفِ كان عاجزاً .. وكلاهما نقص ، والنقص لا يكون إلهاً .

٣ - لو افترضنا وجود إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مركباً
من أمرين : من الصفة التي تشاركها فيها ، ومن الصفة التي امتاز بها أحدهما
عن صاحبه ، وكل مركب مفترق إلى جزئيه ، والمفترق ممكن وليس بواجب .
إلى غير ذلك من الأدلة التي بلغت أربعة عشر دليلاً^(٢) وقيل للامام
جعفر الصادق : ما الدليل على أن الله واحد ؟ فقال : ما بالخلق من حاجة
إلى أكثر .

سميع بصير

إن الله سميع بصير ، ولكن لا بآلة ولا بجارحة ، ومعنى سميع وبصره
أنه محيط بما يصلح أن يُسمع وبصره ، وعليه ترجع صفة العلم والبصر إلى
عنه تعالى ، فهذا تصوير ثانٍ عن أنه لا تخفى عليه خافية .

حي ومريد

إن الله حي ، وليس معنى حياته أن فيه قوة تستطيع النمو والاعتدال
كما هي الحال في الحيوان والنبات ، بل معناها أنه لا يستحيل أن يكون

(١) استخرج الدكتور أحمد زكي في كتابه « الله في السماء » من تفسيق الكون وتنظيمه دليلاً على
وجود الله ، ومن جري التفسير والتنظيم على أسلوب واحد في جميع أنحاء الكون على أن الله واحد .
(٢) راجع تفسير الرازي سورة الانبياء ، آية ٢٢ « لو كان فيها إله إلا الله فسلطنا » .

قادراً عالماً ، وقد ثبت علمه وقدرته فيكون حياً بالضرورة . أما ارادته
تعالى فليست من نوع الشوق والرغبة ، وإنما هي الداعي لاييجاد المعلوم ،
وداعيه تعالى نفس علمه بالخير والنظام المتقضي للفعل وایجاد .

النوام والبقاء

الله قديم أزلي لا أول كان قبله ، وباقٍ أبدي لا آخر يكون بعده ،
ولولا انه باقٍ لجاز عليه المدم ، وبالتالي يكون مكنأ لا واجباً لذاته .



الفصل التاسع عشر

كلام الله

ان مسألة كلام الله سبحانه اتخذت مظهراً عنيفاً بين المسلمين ، وسالت من أجلها الدماء في عصر العباسيين ، ولأهميتها سمي علم الكلام باسمها .
وقد اتفق الجميع على انه تعالى متكلم ، حيث يقولون : أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وانتقوا ايضاً — ما عدا قليلاً منهم — على أن هذه الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن ، والتي تتألف من الحروف هي حادثة ، لان لتلفظ بها بدءاً ونهاية ، وأولاً وآخر ، فلا تكون ، والحال هذه ، قديمة ، وكذلك الاصوات التي ترددها الأفواه .
واختلفوا هل هناك أمر آخر وراء هذه الالفاظ يسمى كلاماً حقيقياً ، أو ان الكلام الحقيقي هو هذا اللفظ ، وكفى ، قال الاشاعرة :
ان الكلام الموجود في الكتب الساهوية ليس بكلام الله حقيقة ، بل كلامه قديم قائم بذاته تعالى ، تماماً كالعلم والقدرة والارادة ، ولكنه غير العلم والارادة ، وهذه الكلمات المسطورة التي نتلفظ بها نحن تعبر عن الكلام الحقيقي القائم بذاته الله .

وشطح بعض الحنابلة ، وزاد في الغلو ، وقال بان جلد المصحف والتلاف الذي يوضع فيه ، والخبر الذي كتب به ، كل ذلك صار قديماً بعد ان كان حادثاً ..

وبما استدل به الاشاعرة على قدم كلامه بأن اللفظ إذا لم يعبر عن صفة في النفس يكون لفظاً مجرداً أشبه بلفظ البيضاء ، وبأن كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم .

وقال المعتزلة والإمامية : ان كل من يوجد كلاماً يدل على معنى فهو متكلم ، ولا دخل للمعنى القائم في النفس في وضع الالفاظ ودلائلها ، وعلى هذا يكون كلام الله هو نفس الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن وهي حادث ، ولا يلزم من القول بمحدثها أن يكون الله عللاً للحوادث ، لانه سبحانه يخلق الكلام في الشجرة واللوح المحفوظ ، وعلى لسان جبرائيل ، كما يخلق سائر الكائنات ، وبكلمة ثانية : ان التكلم من صفات الله الاضافية ، كالخلق والرزق ، لا من الصفات الذاتية القديمة ، كالعلم والقدرة والحياة ، وهذا يتبين الخطأ في قول الاشاعرة : ان كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم .

وبالتالي ، ينبغي أن نلج إلى ان الخلاف بين الاشاعرة من جهة ، والمعتزلة والإمامية من جهة - يعود إلى ان الكلام بمعناه الحقيقي هل يطلق على ذات اللفظ الدال على معنى ، أو على المعنى القائم في النفس ، وان صفة الكلام بالنسبة إليه تعالى هل هي صفة اضافية حادث ، كإيجاد الكائنات ، كما يقول المعتزلة والإمامية ، أو أنها صفة ذاتية قديمة كالعلم والقدرة ، كما يقول الاشاعرة .

وإذا رجعنا إلى عقولنا نجد أن كلام الله محدث ، وليس بأزلي ، لانه مركب من الحروف ، وكل مركب مسبوق بأجزائه التي يتألف منها ومفتقر إليها .. والمسبوق بغيره حادث ، والمفتقر إلى سواء ممكن ، فكلام

الله اذن حادث ، وهذا نطق القرآن الكريم :

« وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون - سورة الأنبياء » .

ومها يكن ، فان هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا من فروعها ، انما هي نظرية فلسفية ، ومشكلة فكرية لا تمت إلى العقيدة بسبب ، حيث لم يرد عن الرسول الأعظم بأن كلام الله قديم أو حادث ، ويكفي الاعتقاد بأن الله متزه عما يشين ، متصف بجميع صفات الكمال والجلال .

ومن الخير أن نشير بهذه المناسبة إلى أن الله سبحانه يتصل بأنبيائه ورسوله بأحد طرق ثلاثة : (١) الوحي ، وهو أن يلقي المعنى في نفس النبي بغير واسطة (٢) أن يكلمه من وراء حجاب كأن يخلق الكلام في جسم من الجوامد ، كالشجرة (٣) أن يرسل إليه رسولا . وإلى هذه الطرق اشارت الآية ٥١ من سورة الشورى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » .

وقال ابن رشد : قد يكون من كلام الله أيضا أقوال العلماء المارفين لأنهم ورثة الأنبياء .



الفصل العشرون

علم الله

الله عالم

ان الله يعلم ذاته ، ويعلم الكون بما فيه من أحداث كلية وجزئية ، ولا يتعبد علمه بزمان ولا مكان ، كما ان علمه بالجزئيات كعلمه بالكليات لا يبدل شيئا من قدره ووحدانيته ، ولا ذاته وصفاته .

الدليل

استدل المتكلمون على علمه تعالى بأنه أوجد الموجودات على أصلح الوجوه وأتقنها ، ونظمها تنظيما تاما محكما ، وأعطى كل شيء خلقه . ولا شيء أدل على العلم من الإحكام والإتقان ، فهو البرهان الملموس الذي لا يقبل التشكيك والتأويل .

واستدل الفلاسفة بأن كل شيء سوى الله ممكن ، وكل ممكن مستند إليه تعالى ، إما ابتداء وإما بالوسائط . فذاته إذن ، علم لكل شيء وهو يعلم ذاته بالضرورة والعلم بالله يستلزم العلم بالمولود .

إشكال وحل

أما الإشكال فتقريره ان الله لا يمكن أن يعلم الجزئيات والحوادث الفردية ، ولا يمكن أن يحملها أيضاً ، لان الجهل نقصان ، والله منزّه عنه . والعلم بها يستدعي محذورين : المحذور الأول أنه لو علم بالجزئيات لصار الممكن واجباً ، لأن علمه لا يتفك بحال عن المعلوم ، فإذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد ، والا انقلب علمه خطأ وجهلاً ، والله منزّه عنهما . المحذور الثاني ان الجزئيات تتغير وتتبدل ، حيث توجد بعد أن تكون معدومة ، وتعدم بعد وجودها ، فهي في تغير دائم . ولو علم الله بها للزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً لتغير الجزئيات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة ، وليست له حال متجددة . وعليه يستحيل علمه بالجزئيات ابتداء .

وفراراً من هذين المحذورين قال الفلاسفة : إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ابتداء وبلا توسط ، وإنما يعلمها عن طريق أسبابها وعلاها ، لأنه يعلم ذاته والعلم بذاته علم بكل شيء ، لأنها هي اللمة الأولى والمرجع لجميع الأشياء ، إما ابتداءً وإما بتوسط العلل الثانوية . والعلم باللمة - كما أسلفنا - يستلزم العلم بالمعلوم . وهذا جمع الفلاسفة بين تنزيه علم الخالق عن التغير والحدوث ، وبين نقي النقص والجهل عنه .

وقال المتكلمون : إن الله يعلم الجزئيات بذاتها وبأسبابها ، كما يعلم الكليات . ودفعوا محذور التغير في علم الله بأن معنى علمه بالجزئيات المتغيرة هو أن يضاف الجزئي إذا وجد إلى علمه ، فإذا انتفى انتفت معه الإضافة إلى العلم ، أما العلم نفسه فباقٍ كما هو . مثال ذلك أن زيداً إذا وُجد نسب وجوده إلى علم الله ، وإذا عدم انتفت النسبة إلى العلم ولم ينتف نفس العلم . تماماً كقدرتك على الحديث مع صاحبك : تتحقق إذا وجد صاحب ، وينتفي الحديث إذا لم يوجد ، أما قدرتك على

الحديث فباقية على ما هي . أو قل : ان صفة العلم بالجزئيات ترجع إلى صفة الخلق والإيجاد ، أي ان الله خلقها وأوجدما . ويأتي في الفصل التالي ان الإيجاد صفة اضافية سادسة وزائدة عن ذات الله .

ودفعوا محذور انقلاب الممكن إلى واجب بأن علم الله تعلق بالممكن بما هو ممكن ، أي بما هو قابل للوجود في قبالة الممتنع الذي يستحيل وجوده . وهذا لا يستدعي خروجه عن طبيعة الامكان ، وإنما يستوجب وجوده في الخارج لوجود سببه ، وعليه يكون وجوبه لاحقاً لا سابقاً ، وهذا لا يتناقض مع الامكان الذاتي ، لأن كل موجود ممكن بالذات ، واجب بالعرض ، ولذا قيل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد .

وبالتالي فإن الله يعلم الكلبيات والجزئيات بذواتها وأسبابها ، ويعلم الجواهر القائمة بغيرها ، ويعلم الموجودات الخارجية والذهنية ويعلم الاعداد الممكنة والممتعة : « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال خرد في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين - سبأ ٣ » « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا خية في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين - الانعام ٩ » . « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - ١٦ ق » .

★ ★

الفصل الحادي والعشرون

الصفات والذات^(١)

بعد أن اتفقوا على ثبوت صفات الكمال لله سبحانه اختلفوا في أنها عين ذاته ، أو غيرها وزائدة عليها . وليتضح عمل الخلاف فيما بينهم فهد بما يلي :

إن صفات الخالق على نوعين : نوع لا يتفك عن الذات بحال لم يزل منها ، ولا يمكن أن يزول بحيث يكون ثبوت الوصف عين ثبوت الذات ، وثبوت الذات عين ثبوت الوصف ، كالحياة والقدرة والعلم ، وما إلى ذلك من الصفات الثبوتية . ونوع يتفك ، وهي صفات الأفعال التي تتجدد ، وتوجد بعد عدمها ، وهذه حادثة ومتأخرة عن الذات ، لأن اتصاف الله بأنه خالق إنما يكون بعد وجود المخلوق . وكذا اتصافه بالرازق والمالك لا يصح إلا بعد وجود المرزوق والمملوك . وهذا النوع خارج عن عمل الخلاف بين أهل المقول ، ولا يمكن أن يكون محلاً لتعدد الأقوال ، لأن القول بأن الصفات الإضافية الحادثة هي عين الذات يستلزم القول بأن الله حادث . كما أن القول بأنها غير الذات ، ولكن الذات عمل

(١) قال الامام : لم يطلق القول على تعديد صفته ، ولم يعجبها عن واجب معرفته

لها يستلزم ، أن يكون الله علما للحوادث ، ولم يدع ذلك أحد . لذا اتفق الجميع على أن الصفات الإضافية هي غير الذات وزائدة عليها . وكذلك يخرج عن محل النزاع الصفات المجازية : مثل مريد وكاره ، وغضبان ومبغض ، وعجب وراضٍ ، وسميع وبصير ومدرِك ، لأن معنى مريد أنه يعلم بالمصلحة — كما تقدم — ومعنى كاره أنه يعلم بالفسدة ، ومعنى غضبان ومبغض أنه يماقِب ، ومعنى عجب وراضٍ أنه يثيب ، ومعنى مدرِك وسميع وبصير أنه عالم ، كما أسلفنا .

وهذه الصفات المجازية منها ما يرجع في حقيقته إلى النوع الأول كالسميع والبصير^(١) ومنها ما يرجع إلى النوع الثاني ، كالرازق والخالق والمثيب .

إذا تمهد هذا ، تبين معنا أن محل الخلاف ينحصر في النوع الأول ، وهي الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والحياة ، أما النوع الثاني ، وهي الصفات الإضافية فمحل وفاق على أنها غير الذات وزائدة عليها .

قال الامامية وأكثر المعتزلة : ان صفاته عين ذاته ، فله قادر بالذات لا بقدرة زائدة ، وعالم بالذات لا بعلم زائد ، وحي بالذات لا بغيرها ، وعلى هذا قياس سائر الصفات الذاتية . واستدلوا بأن القديم واحد لا غير ، وأنه ليس في الازل الا الله ، وكل ما عداه ممكن ، وكل ممكن حادث . ولو افترض ان صفات الله غير ذاته فإما أن تكون قديمة ، وإما حادثة . وعلى الأول يلزم تعدد القديم ، وعلى الثاني يلزم أن يكون الله قد وجد في الازل بدون علم ولا حياة ولا قدرة ، ولا شيء ابداً ، لأن المفروض ان هذه الصفات قد حدثت بعده ، وكلاهما محال . فتمين ان

(١) قال شارح المواثيق : ان الصفات التي وقع فيها الخلاف سميع : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام . وهذا يتم إذا لم ترجع صفة السمع والبصر الى العلم ، وهو خلاف المصواب والتسفيق .

صفاته عين ذاته ، وتفس حقيقته ، ولا شيء زائد عليها وقائم بها .
وقال الاشاعرة : ان صفاته قديمة زائدة على ذاته ، وانه عالم يعلم ،
وقادر بقدرته . واستدلوا بقياس الثائب ، وهو الله ، على الشاهد ، وهو الإنسان ،
قالوا : لقد رأينا ان العالم هو الذي يقوم به العلم ، فكذا تكون الحال
بالنسبة إليه تعالى .
وأجيبوا :

١ - ان قياس شيء على شيء اتما يصح مع وجود علة مشتركة بين
المقيس والمقيس عليه ، والله ليس كمثله شيء ، فقياس الانسان عليه قياس
مع الفارق .

٢ - يلزم ان يكون الله مفتقراً إلى شيء هو العلم ، ولولاه لم يكن
عالمًا ، وان يكون مفتقراً إلى القدرة ، ولولاها لم يكن قادراً ، وعلى هذا
القياس .. مع ان الله غني لا يحتاج إلى شيء ، ويحتاج إليه كل شيء . هذا
إلى انه يكون مركباً من اجزاء ، وكل مركب ممكن .

٣ - يلزم ما قدمنا من تعدد القديم ، ومن أجل ذلك قال فخر
الدين الرازي :

ان النصارى اثبتوا ثلاثة قدام وأصحابنا اثبتوا تسعة .

وخير ما قرأته في هذا الباب هو قول ابن رشد في كتاب « مناهج
الأدلة في عقائد الملة » الخصة فيما يلي :

قال : من البدع التي حدثت البحث عن صفات الله ، وانها عين ذاته
أو زائدة عليها . ان الله لم يكلفنا من أمر صفاته الا الاعتراف بوجودها
دون تفصيل ، وليس في قوة صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا
برهانية ، وليس في قوة الجدل الوقوف على الحق .

وبالتالي ، فإن المقول مها سميت فهي أعجز من ان تحيط بحقيقة الله ،

وعظمته ، وكيفية اتصافه بصفاته ، وإن أقصى ما تستطيع إدراكه هو
أن الله موجود وأنه ليس كشيء شيء ، وخالق كل شيء ، وإلى المرجع
والمصير ، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد ، وإن ما من صفة من صفات
الجلال والكمال يمكن أن يتصف بها الإلهي ثابتة له بالفعل . وإذا كنا نجعل
حقيقة أنفسنا وما فينا من خواص ، بل نجعل النعمة والندبة فكيف
نعرف حقيقة الخالق عز وجل ١٢ لذا قيل : لا يعرف الله إلا الله ، لا
تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير — الانعام ١٠٣ ،



الفصل الثاني والعشرون

حرية الانسان

ان مسألة حرية الانسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمت إلى الواقع بسبب ، بل هي متصلة بحياة الانسان ومآله ومصيره ، ومن اجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور للفلاسفة وغير الفلاسفة . وقد تشعبت فيها الأقوال وتعددت ، ولكنها تركزت وأهملت^(١) ما عدا قول الإمامية والمعتزلة ، وقول الأشاعرة .

مذهب المعتزلة والإمامية

قال المعتزلة والإمامية : ان أفعال العبد نوعان : نوع تتعلق به ارادة واختيار ، كالنهاب والاياب ، والكتابة والقراءة . ونوع لا ارادة للعبد فيه ولا اختيار ، كالتنفس والنمو والحركة السموية . والإنسان غير غير مسير في النوع الأول ، ومسير غير غير في النوع الثاني .

(١) منها قول عبد الجهمي « ت ١١٧ » ان الانسان هو الذي يقدر افعاله ويوجهها ، ولا دخل له فيها من قريب أو بعيد ، واتباع هذا المذهب يسمون القدرية . ومنها قول جهم بن صفوان « ١١٨ » ان الله خلق فعل العبد كما خلق جسده وشكله ، وليس للعبد تأثير ابدى ، واتباع هذا المذهب يسمون الجبرية . ومنها ان الله والعبد قد اشتركا معاً في إيجاد الأفعال .

أدلة القائلين بالحرية

استدل الإمامية والمعتزلة بأدلة منها :

- ١- كل إنسان يشعر من نفسه أنه يؤدي أعماله اليومية باختياره ، كالذهاب إلى المكتب أو الحقل أو المصنع أو السوق ، وما إلى ذلك من الأفعال التي إن شاء فعلها ، وإن شاء تركها .
- ٢- لو كنا مكرهين على كل فعل لم يبق فرق بين من أحسن وأساء مع أن الطفل عيز بين من يعطيه الحلوى ومن يؤله ، وينقر من هذا ، ويقرب من ذاك . ولو كانت الأفعال كلها من الله لكانت على نسق واحد لا إساءة فيها ولا احسان ، ولا خير ولا شر .
- ٣- لو كانت الأفعال صادرة من الله لقيح منه التكليف ، ولانسد باب الأمر والنهي ، والثواب والعقاب .
- ٤- لو لم تكن فاعلين لكان الله ظالماً للعباد ، يخلق فيهم المعاصي ثم يعاقبهم عليها !

ملعب الأشاعرة

قال الأشاعرة : إن الله هو الموجد لأفعال العبد بأجمعها الاختيارية والاضطرارية ، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها سوى أنه محل لها ، ومع ذلك فهو مكتسب لأفعاله ، ومن أجل هذا الكسب يستحق الثواب والعقاب . وهذا ينمجم تماماً مع إنكارهم الأسباب والسيئات الحقيقية وادعائهم بأن الله يوجد الشيء ابتداء وبلا واسطة عند وجود علته .. حق امتلاء البطن بعد الأكل فأنه من الله لا من الطعام ، وحق المعرفة فإنها ليست نتيجة الدرس والتجربة ، بل من الله وحده .

معنى الكسب

ومعنى الكسب عند الأشاعرة أن للإنسان قدرة على الفعل من دون شك ، إذ نرى بالوجدان والعيان فرقاً بين التكلم والاخرس ، ولكن توجد إلى جانب قدرة الإنسان هذه قدرة الله سبحانه ، لأنه قادر على كل مقدور . وبما أنه لا يجتمع قادران على مقدور واحد فلا بد أن يستند الفعل إلى إحدى القدرتين : إما إلى قدرة الله وحدها ، وإما قدرة العبد وحدها . ولما كانت قدرة الله أقدم وأعم وأقوى أسند إليها الفعل . واسناد الفعل إلى قدرة الله لا يستلزم انتفاء قدرة العبد عليه ، بل هي موجودة ومقارنة لقدرته تعالى . وهذا الاقتران بالذات يقال له الكسب ، وبه يصح التكليف والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وبه يتره الله عن الظلم ، لأن قدرة العبد على الفعل متحققة في نفس الامر والواقع . وأجيبوا بأن وجود قدرة العبد كمدها ، ما دامت غير صالحة للتأثير ، ومغلوقة بقدرة الله . لذا قال ابن رشد : لا فرق بين القول بالكسب وقول الجبرية إلا باللفظ ، والاختلاف باللفظ لا يوجب اختلاف المعنى .

أدلة القائلين بمسأله الحرية

واستدل الأشاعرة بأدلة منها :

١ - ان فعل العبد مقدور لله ، لأن قدرته تشمل كل شيء ، وكل مقدور لله فهو خالقه ، ينتج ان الله خلق فعل العبد . وأجيبوا بأن قدرة الله على الفعل شيء وخلق له شيء آخر ، فليس كل ما يقدر عليه الله لا بد أن يفعله ، فهو قادر على أن يهلك الأشاعرة قبل أن ينطقوا بهذا الدليل ولكنه لم يفعل .. إذن مجرد الاقتدار والإمكان لا يستلزم وجود الفعل .

٢ - لو كان العبد قاعلاً مختاراً لكان شريكاً مع الله ، وهو محال .
وأجيبوا بأن الفعل لم يستند إلى قدرة الله وقدرة العبد معاً ، كي تكون
هناك شراكة ، بل استند إلى قدرة العبد فقط . وكون قدرة العبد من
الله لا يستلزم أن يكون الله شريكاً العبد .. فالتى يبيعك سكيناً تصلح
للمطبخ والقتل ، ثم استعملتها أنت في القتل لا يبعد شريكاً لك في
الجريمة .

٣ - ان الله يعلم وقوع الفعل من العبد ، وعلمه لا يتفك عن المعلوم
والا لزم انقلاب علمه جهلاً . وهو محال . واجيبوا بأن الله يعلم ان العبد
سيختار هذا الفعل بإرادته ومشيته ، تماماً كما تعلم أنت بأن الشمس
ستشرق في الصباح ، وكما يعلم الامتاز بأن لهذا التلميذ التوجيه مستقبلاً
زاهراً ، فالعلم هنا حكاية عما سيقع في الغد ، وليس مؤثراً في الفعل .

الحقيقة

وإذا رجعنا إلى أنفسنا ، وصرفنا النظر عن الأقوال وأدلتها والردود
عليها فإننا نجد أن الاختيار ضرورة انسانية ، وحقيقة بدئية ، فنحن نختار
العلم الذي نريد ، والثوب الذي نشاء ، والعلم الذي ندرس ، وان لنا
في تصرفاتنا هذه وما إليها الحرية التامة ، والإرادة الكاملة .. وهذه
الحرية والإرادة تكون مسؤولين أمام الله والناس ، ونستحق الثواب
والعقاب ، والمدح والقم . وبها يكون الانسان انساناً ، له قيمته وشخصيته .
وأي شيء يبقى للانسان لو سلبناه الحرية والاختيار ١٢ وأي فرق بينه
وبين الآلة الصماء ١٣ وفي أي عمل نجد الخير والشر ما دامت الاعمال
كلها ضرورية قهرياً ١٤

وإذا أردنا أن نفلسف هذه البدئية نقول :

ان الله أقدر الخلق على أعمالهم ، وممكنهم من أفعالهم ، ثم أمرهم

بالخير ، ونهاهم عن الشر ، ووعدهم بالثواب على الأول ، وتوعدهم بالعقاب على الثاني . فإذا فعل العبد الخير ، نسب إلى الله حيث أقدره عليه وأمره به ، وينسب أيضاً إلى العبد حيث اختاره على الشر . أما إذا فعل الشر فإنه ينسب إلى العبد فقط ، لأنه وإن فعله بقدرته من الله إلا أن الله نهاه عنه ولم يرخص بصدوره منه . وعلى هذا يكون الخير الذي يفعله العبد من الله والعبد معاً ، أي ينسب إليهما ، أما الشر فلا ينسب إلا إلى العبد فقط . ورب قائل يقول : لماذا أقدر الإنسان على الشر مع أنه لم يرخص به ؟ .

والجواب أن الله أقدره على الشر جذراً من الإلجاء ، لأن المعصية إذا لم تكن مقدورة للعبد ، وكان مجبراً على تركها لم يستحق ثواباً ولا مدحاً ، ليلوكم أيكم أحسن عملاً .

وبما قدمنا تبين معنا أنه لا جبر بالمعنى الذي تقول به الجبرية ، ولا تقويض بالمعنى الذي تقول به القدرية ، وإنما أمرين أمرين^(١) . وهذا وحده يعلم أنه سلطانه وعظمته ، وللإنسان اختياره وحرته . ولا ينكر هذه البدية عاقل إلا الجاهل ، أو لهدف غير نبيل ، وليس بعيد أن تكون السياسة هي السبب لترويج القول بسلب الحرية عن الإنسان ، لترفع المسؤولية عن حكام الجور ، وتلقيها على الله وحده . تعالى الله عما يقول الجاهلون والظالمون علواً كبيراً .

(١) من أراد التوسع في هذا الموضوع فليرجع إلى كتاب « افتاد البشر من الجبر والقدرة » لسيده المرتضى .

الفصل الثالث والعشرون

الحسن والقبح

ان مسألة الحسن والقبح لا تقل أهمية عن المسألة السابقة ، وهي حرية الانسان ، لانها تربط ارتباطاً قوياً بنظرية الخير والشر ، وتحديد مقاييسها . ويدل على هذا الارتباط أن من الفلاسفة من قال ان مقياس الخير خارج عن طبيعة العقل ، تماماً كما تقول الاشاعرة في الحسن والقبح ، ونهب آخرون إلى ان المنفعة واللذة هي مقياس الخير ، فأشبهوا بهذا المعتزلة والامامية .

وعلى أي الاسوال فإن صفة الحسن والقبح تطلق على انواع ثلاثة :
١ - صفة الكمال والنقص ، فالعلم حسن لأنه كمال ، والجهل قبيح لأنه نقص .

٢ - ملازمة القرض ومناقضته ، فالصحة حسنة لأنها تتفق مع ما نريد ، والمرض قبيح لأنه يتنافى مع هدفنا .

٣ - ان ينافي قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والنم ، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقاباً ونمّاً . والاولان عل وفاق على ان الحكم فيها

بالحسن والقيح عقلي ، لا يحتاج الى الشرع ووقع النزاع بالمعنى الاخير ، وهو ان افعال الناس التي تقوم بها في كل يوم هل يحكم العقل بأن منها حسن ، ومنها قبيح ، أو انه لا شيء من الافعال يتصف بحسن أو قبح في نظر العقل ، وأن الحكم بحسن شيء يتوقف على أمر الشرع به ، والحكم بقبحه يحتاج إلى نهي عنه ؟ ..

قال الاشاعرة : ان الفعل في نفسه ، ويصرف النظر عن الشرع لا لا يقتضي حسناً ولا قبحاً ، لا خيراً ولا شراً ، لا حقاً ولا باطلاً ، ولا مسؤولية على فاعله لا مدح ولا ذم ولا شيء أبداً - عدا ما استثنى من الصورتين - منها كان نوعه ، وإنما الحسن ما أسقط الشرع العقاب عن فاعله ، والقيح ما علق العقاب بفعله . وبالتالي فكل ما امر به الشرع فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح ، ولا دخل للعقل في شيء من ذلك . ولو أمر الشرع بما نهى عنه لصار حسناً بعد أن كان قبيحاً ، أو نهى عما أمر به لصار قبيحاً بعد أن كان حسناً . واستدلوا بأن الافعال كلها من نوع واحد ليس شيء منها في نفسه يقتضي مدح فاعله وثوابه ، ولا ذمه وعقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشرع ونهيه^(١) .

وقال المعتزلة والامامية : ان الأفعال منها ما هو حسن بحكم العقل لا باعتبار حكم الشرع ، كالصدق النافع وما إليه ، ومنها ما هو قبيح كذلك ، كالكذب الضار ، ومنها ما لا يستقل العقل بالحكم عليه سلباً أو إيجاباً ، فنحتاج حينئذ الى الشرع ، كوجوب الوفاء بعقد البيع ، وأكل لحم الميتة . وما كان من النوع الأول يعبرون عنه بالحسن أو القبح

(١) ومن الطريف ما استدل به بعض الاشاعرة من انه لو حكم العقل بالحسن والقيح لزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال ، بيان ذلك لو قال قائل : سأكتب غداً وأفترض ان الصدق حسن ، والكذب قبيح عقلاً ، فاما ان يبيحاً قال ، واما ان لا يبيح ، فان وفي فعل حسناً لصدقه فيما قاله بالامر ، وفي فعل قبيحاً من أجل الكذب ، وان لم يبيح فكذلك يفعل حسناً ترك الكذب ، وفي فعل قبيحاً لعدم الوفاء ، وعلى أي الاحوال يلزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال . اذن لا حسن ولا قبح ا

المقلي ، والنوع الثاني يمتنونه بالشرعي . وقد حددوا الحسن العقلي بأن قاعده لا يستحق القم ، والقبح العقلي هو الذي يستحق قاعده القم . أما الحسن الشرعي فهو الذي لا يستحق قاعده العقاب ، والقبح الشرعي هو الذي يستحق قاعده العقاب .. وعليه يندرج تحت الحسن : الواجب والمنع والباح والمكروه ، إذ لا عقاب على شيء منها ولا ذم^(١) . أما القبح فينحصر بالحرام فقط .

واستدل القائلون بالحسن والقبح بأدلة منها :

١ - البديهية ، فإن كل انسان يشعر بفطرته ان الظلم قبيح ، والعدل حسن ، وقد رأينا أناسا ينكرون الأديان والشرائع ، ومع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستثنين الى ضرورة العقل . وقال العلامة الحلي في كتاب « نهج الحق » : لو افترض ان إنسانا لم يسمع بالشرائع ، ولا يعرف شيئا عن الاحكام ، ثم خير بين أن يصدق ، ويأخذ ديناراً ، وبين أن يكذب ويأخذ ديناراً أيضاً ، ولا ضرر عليه فيها لاختار الصدق ، وقبح الكذب لما فرق بينها .

٢ - لو لم يستقل العقل بالحسن والقبح لجاز أن يظهر الله المعجزة على يد الكاذب المدعي النبوة ، وعليه لم يبق فرق بين النبي الصادق ، والنبي الكاذب .

٣ - لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر ، وتكذيب الأنبياء ، وتعظيم الاصنام ، والمواظبة على الزنا ، والنهي عن العبادة والصدق ، لأنها غير قبيحة في أنفسها . فإن أمر الله بها صارت حسنة ، إذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة ، فإن شكر

(٢) لفرق بين القم والعقاب ان القم هو القوم والتأنيب من الناس ، والعقاب هو طلاق الله يوم الحساب .

الشم وردة الودية والصدق ليست حسنة في أنفها ، ولو نهى الله عنها
عنها كانت قبيحة^(١) .

ومن خير ما قرأته في هذا الباب ما جاء في رسالة التوحيد للشيخ
محمد عبده ، أقتطف منه الكلمات التالية :

هل يمكن لماعل أن لا يقول في الأفعال الاختيارية ، كما قال في
الموجودات الكونية من أن فيها حسناً وقبيحاً ، فمن الأفعال الاختيارية
ما هو حسن في نفسه تجدد النفس منه ما تجدد من جمال الخلق ، كالحركات
العسكرية ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، كتنهيط ضغف النفوس عند
الجزع ، وولولة النائمات . ومنها ما هو حسن لا في نفسه ، بل لما
يوجب من لذة ، أو يدفع من ألم ، كالأكل على الجوع ، والشرب على
العطش ، ومنها ما هو قبيح لما يحدثه من ألم ، كالضرب والجرح . وكلما
يختلف تمييز الإنسان للحسن والقبح من الأفعال عن تمييز الحيوانات ، لأنها
من الأوليات البدئية ، وهذا التفريق هو منبت التمييز بين الخير والشر ،
والفضيلة والريبة .

(١) دلائل الصدق ج ١ ص ٢١٩ .

الفصل الرابع والعشرون

النبوة

أولاً وقبل كل شيء ينبغي التنبيه على أن مبدأ التسليم بوجود الخالق فرض ضروري للكلام عن النبوة لأن وجود الرسول^(هـ) أفرع عن وجود المرسل .
في القديم كان يظهر على تعاقب الأجيال والقرون فرد من الناس يعيش كما يعيشون ، يأكل الطعام ، يعيش في الأسواق ، يخاطب أهل المعمورة في الشرق والغرب ، ويقول : أنا ومن اتبعني على حق ، وكل من خالفني على باطل كائننا من كان ، أنا وحدي لا غير في عصركم ينزل عليّ الوحي من الله ، ويخبركم بالحق والواقع دون خطأ ولا كذب ، ولا سهو فيما أقوله عن الله ، وأنا ومن صدقني في الجنة والنعم الخالد ، وكل من عدانا في النار والعذاب الدائم ، ثم لا يكتفي بهذا ، بل يعلن للقدس والظمن في دينهم وأعظم مقدساتهم ، وفي كبارهم وعظماهم من الأجداد والآباء ، الأموات منهم والأحياء .

(هـ) لفرق بين الرسول والتي أن الأول يؤمر تبليغ الرسالة، والثاني ينزل عليه الوحي اعم من ان يؤمر بالتبليغ اولا .
لنأمل أن يقول : ان النبوة هي تبليغ أحكام ، وعليه تكون من التشريع لا من الفلسفة .
الجواب انها من الفلسفة لان الوحي احد طرق المعرفة .

وغيرية الفرائب أن الذي جابه العالم هذا القول ، وادّعى هذه الدعوى كان فقيراً بائساً لا يملك مالا ولا عقاراً ولا سلاحاً ولا جاهاً ، وليس له أنصار ، ولا هو فيلسوف أو متعلم أو منجم - بل فرد هادي وكادح من الكادحين . فمن الطبيعي إذن ، أن يقول له الناس في بدء الأمر : أنت مجنون أو ساحر مشعوذ ، تماماً كما أقول أنا وأنت لمن يدعي مثل هذه الدعوى اليوم ، وطبيعي أيضاً أن يكون صاحب الدعوى مضطهداً من قومه يلاقي أنواع الآلام والتكليل .

ولكن سبيل الكذب قصير ، وإن طال كما يقولون ، والمرائي لا يد أن ينكشف عاجلاً أو آجلاً ، وإذا استطاع التنبؤ على الناس ، وتليس الحق بالباطل فإلى أمد ، والزمان كقيل بإظهار الحقيقة . وقد أثبت الزمان حقيقة الأنبياء ، وأنها أعظم كسب للإنسانية ، بل أثبتت أن الإنسان لو لام لكان أشبه بحيوان الغاب . وما على طالب المعرفة بهذه الحقيقة إلا أن يقرأ التاريخ ، فيسجد الشواهد والأرقام على أن الأنبياء ارتفعوا بالإنسانية إلى أعلى مراتبها العقلية والخلقية ، وليس وراء الأرقام إلا التسلم بصدقهم ونبوتهم ، والا إيمان بكل ما قالوه وأخبروا به من عند الله .

أجل ، لم يبق علينا وعلى العلماء والفلاسفة إلا الإذعان فقط ، ولا مجال للأقوال والجدال ، ولا للنطق والأقيسة مع الواقع الملموس المحسوس . وهل يطلب من بني فاطحات السحاب ، وشيّد المدن والمواصم على أحسن ما يمكن ، هل يطلب من هذا شهادة من جامعة ، وورقة من مهندس تثبت معرفته بفن البناء ؟! وهذا هي الحال بالضبط مع محمد وعيسى . فإذا طلبنا الدليل على نبوتها بعدما أتيا بما أتيا به فقد أشبهنا من يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح . وبالتالي ، فإن نسبة أقوال الفلاسفة في النبوة إلى هذه الحقيقة

تماماً كنسبة الورقة إلى الصروح التي أقامها الباني .

هذا ما نشعر ونؤمن به .. ولكن طلاب الفلسفة يهتمون بمعرفة أقوال الفلاسفة وطريقة استدلالهم أكثر من كل شيء ، ومعهم كل الحق ، لأن علامات الامتحان تغطي لمن حفظ الأقوال ، ولو بدون فهم ووعي . لذلك نلخص ما قاله الفلاسفة المسلمون في المسائل التالية :

فكرة البعثة

هل يحيز العقل أن يرسل الله إلى الناس رسولا منهم يتكلم بلسانه ، ويبلغهم كلمته بحيث يكون واسطة التبليغ بينه وبين عباديه ؟ قال أهل الأديان جميعا ، ومنهم المتكلمون والفلاسفة المسلمون : إن بعثة الأنبياء جائزة عقلا ، بل هي حسنة في نفسها ، لأنها تهدي الناس إلى الحق وطريقه التوحي ، وتماضد العقل وأحكامه ، وترشد إلى الحسن والقيح الذين لا يستقل العقل بمعرفتها ، وما إلى ذلك مما يحصل به اللطف المكثف . والمراد باللطف كل ما يقرب العبد إلى الخير والطاعة ، ويبعده عن الشر والمعصية .

وبعد أن اتفقوا على ان البعثة جائزة اختلفوا هل يحكم العقل بوجوبها على الله ؟

قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، ولا يقبح منه شيء ، فيجوز أن يترك الناس سدى بلا هادٍ ودليل ، كما يجوز أن يعذبهم بلا بيان وعصيان ! ..

وقال الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمون : ان البعثة واجبة ، لأن النظام الأكمل والمصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلهية - لا تتم إلا بوجود النبي المبلغ لقوانين العدل ، فيكون وجوده واجبا ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ولأن التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف

العقلية ، واللفظ واجب فالتكليف السمعي واجب ، . ومعنى هذا ان أوامر النبي وفروا به المبر عنها بالتكاليف السمعية والشرعية هي تأكيد لأوامر العقل وفروا به ، ومن أقوى البواعث على امتثالها والعمل بها ، وعليه تكون التكاليف الشرعية سبباً لقرب العبد من أحكام العقل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب ، فتكون البعثة واجبة .

شبهة البراهمة

قال البراهمة : لا تجب البعثة ، بل لا داعي إليها ، لأن النبي إن أتى بما يوافق العقل لم يكن إليه حاجة ، وإن جاء بما يخالف وجب رده ، وأجيبوا بأننا لا نشك بأن العقل يدرك حسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع والأمانة ، وقبح بعضها ، كالكذب الضار والخيانة .. ولكن هناك أمور كثيرة لا يدركها العقل ، كشكل العبادات ، والوفاء بالمعقود والموجبات ، وتقسيم الميراث ، وحقوق الزوجين والوالد والولد ، وما إلى ذلك مما لا يبلغه الإحصاء . والأحكام الشرعية إن كانت من النوع الأول تكون مؤكدة لحكم العقل ، ولطفاً يقرب العبد من الطاعة ، وإن كانت من النوع الثاني تكون مؤسسة لا يمكن الاستغناء عنها بحال .

علامة الرسول

ما هي العلامة التي تدل على الرسول ؟ أو ما هي الحجة التي يجب أن يقيمها الرسول على أنه موقد من الله ، ويلزم الناس بها بحيث يمتد من خالفها مكابراً وممانداً ؟ .

قال المتكلمون : تعرف رسالة الرسول بأمور ثلاثة :

١ - أن لا يقرر ما يخالف العقل والواقع ، كعدد الآلهة ، وإن الأرض ليست كروية ، وأن تتفق تعاليمه مع الفطرة ، وتتنافى مع الطبيعة البشرية ، كتحريم الزواج وقدم العلم ، وما إلى ذلك .

٢- أن تكون دعوته طاعة لله ، وخيراً للإنسانية .

٣- أن يظهر على يده معجزة تثبت صدق دعواه . وقالوا في تعريف المعجزة : إنها ثبوت ما ليس بمعتاد ، كالغلاب العصافية ، أو تقي ما هو مستاد ، كتنع القوي عن رفع أخف الأشياء ، كالريشة . وفرقوا بين المعجزة التي تظهر على يد الأنبياء ، والكرامة التي تظهر على يد الأولياء ، بأن الأولى يشترط فيها التحدي كأن يقول النبي لمن بعث اليهم : ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي ، كقصة السيدة مريم وحملها بالسيد المسيح بلا دنس .

ومن أعظم المعجزات على الاطلاق الدالة على رسالة محمد القرآن الكريم . وسر اعجازه هو في أسلوبه وإخباره بالمفنيات ، وفي علومه ونظامه . ومن معجزات محمد عجيبة بشرية جمعت ، واستوعبت كل ما فيه الخير والصالح للإنسانية مع أنه غير متعلم ، ومن أمة أمية . وقد أطلنا في إيراد الشواهد والأرقام على الحقيقة في كتاب « النبوة والعقل » .

ولم يرتض ابن رشد الطريق الذي سلكه المتكلمون لإثبات رسالة الرسول ، ويعد أن رد عليهم في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » سلك سبيلاً آخر ، نلخصه مع الرد فيما يلي :

ان الحكم بأن كل من يظهر على يديه المعجزة فهو نبي لا يبتني على دليل ، لأن هذا الحكم لا يخلو أن يدرك بالشرع أو بالعقل ، وكلاهما محال ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، فالاستناد اليه لإثبات النبوة تصحيح الشيء بنفسه ، وإثبات الدعوى بالدعوى ذاتها . ولا سبيل إلى الاستشهاد بالعقل ، لأنه لا يحكم حكماً كلياً بأن كل من ظهر على يديه المعجز فهو رسول إلا بعد أن يشاهد المعجزات تظهر على أيدي الرسل دون غيرهم ، وسينتد تكون المعجزة علامة قاطمة على تمييز من هو رسول من عند الله من ليس برسول . والمفروض ان العقل لم يشاهد شيئاً بعد ، لأن

الكلام ما زال في أصل الفكرة ، وليس حكمه بالمعجز كحكمه بأن الكل أكبر من الجزء ، لا يقتصر إلى المشاهدة والتجربة . أجل ، ان العقل يحكم بإمكان ظهور المعجز على يد الرسول دون غيره ، أما ان هذا موجود ومتحقق بالفعل فيحتاج إلى دليل . وللتكلمون نهب عليهم هذا المعنى ، واختفت عنهم هذه الحقيقة ، حيث اقاموا الإمكان مقام الفعل والوجود ، قبدلاً من أن يقولوا ، من الممكن أن يظهر المعجز على يد الرسول دون غيره قالوا . كل من ظهر المعجز على يده فهو رسول .

ومن أجل هذا عدل ابن رشد عن طريق التكلمين ، وسلك ميلاً آخر ، يتحصل بأننا لا نعرف نبياً من الأنبياء دعا احداً من الناس ، أو امة من الامم إلى الايمان برسالته ، وقدم بين يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين إلى عين اخرى ، كقلب الشجر حيواناً والإنسان حجراً ، وأي شأن للأنبياء بتحويل الحقائق إلى حقائق مبادنة ، ويأثري على الماء ، والطيوران إلى السماء ١٢ ان شيئاً من ذلك لا يدخل في اختصاصهم ، ولا يجب عليهم أن يحاولوه لو طلب منهم ، لأن مهمتهم تنحصر في تبليغ الرحي ، والهداية إلى ما ينفع الناس . وقد نطق القرآن بهذا : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لنا جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي باله واللائكة قبيل ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرأ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً - الاسراء ٩٣ » .

ثم ضرب ابن رشد مثلاً بوضع هذه الحقيقة قال : لو ان شخصين ادعيا المعرفة بفن الطب فقال احدهما : الدليل على مهارتي اني اسير على الماء وقال الآخر : أما انا فدليلي اني ابرىء المرضى . ثم مشى الأول على الماء ، وابرأ الثاني المرضى مستنداً إلى برهان قطعي يقتنع به الخاص والعام ،

أما الشيء على الماء فيقتنع به الجاهل ، لأن منطقهم أن من يقدر على الشيء على الماء الذي ليس من صنع البشر فبالأحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر ، أما أمل الوحي والمعرفة فيقولون : لا دخل للشيء على الماء بفن الطب . وهكذا تكون الحال في انقلاب عين إلى عين أخرى ، فإن دلالة ذلك على النبوة كدلالة الشيء على الماء على الطب ، أما نزول الوحي على مدعي النبوة فإنه يدل عليها ، كما يدل الإبراء على الطب .

وإذا كان الأمر كذلك تكون العلامة الدالة على نبوة النبي هي ان يبلغ الناس الشريعة والتعاليم النافعة ، على أن تكون بروحي من الله لا بتعلم انساني . وعليه فالرسول من جاء بالوحي من عند الله ، لا من ظهرت على يده الخوارق فقط ، أجل ، ان الخوارق إذا اقترنت بالوحي تعززه وتؤيده ، أما إذا أتت منفردة فلا تدل على النبوة ، وهذا يتبين معنا ان الوحي هو الدليل الصحيح ، والعلامة الصادقة ، وان المعجز الخارق هو شاهد ومعزز للوحي ، وليس بدليل مستقل .

وهنا سؤال يفرض نفسه ، وهو : اذا كانت علامة النبوة الوحي ، فما هي علامة الوحي ؟ ومن اين لنا ان نعلم ان الشريعة التي اتى بها مدعي النبوة هي وحي من الله ؟

الجواب

إن علامة الوحي كالوحي لا تخطيء أبداً ، وهي أن تكون تعاليم النبي وما أمر به ، أو نهى عنه من الافعال ، وما نهى إليه من المعلوم ، كل ذلك خير وحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وإذا أخبر بشيء لم يوجد بعد فإنه يخرج إلى الوجود على الصفة التي أخبر بها . ثم قدم ابن رشد مثالا على ذلك « القرآن وشريعة الاسلام » فقد

سواء من العلوم والفوائد ما لا يمكن أن يكتسب بشير الوحي ، وبخاصة القرآن فإنه أخبر بالخصيات ، فجاءت كما أخبر ، وتحدثى للمؤمنين على أن يأتوا بسورة من مثله فمجزوا ، لأن نظمه خارج عن النظم المألوف عند البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بتعلم وصناعة ، أو تكلم بفطرة وسليقة . ثم قال ابن رشد :

« من أين يعرف أن الشريعة العلمية والعملية هي يوحى من الله فقد تكون من كلام عارف قدير ، لا من كلام الله » .

قلنا : يتوقف هذا على أن معرفة وضع الشرائع لا تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية ، والشقاء الإنساني ، وبالأمر الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة ، وهي الخيرات والحسنات ، والأمر التي تعوق الإنسان وتورث الشقاء الاخروي ، وهي الشرور والسيئات .

ومعرفة السعادة الإنسانية ، والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس ؟ وما جوهرها ؟ وهل لها سعادة أخروية ، وشقاء أخروي أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة ، فكما أن الاغذية لا تكون سبباً للصحة في كل حال ومقدار ، وفي أي وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، كذلك الأمر في الحسنات والسيئات ، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع . وهذا كله لا يُعرف إلا بوحى .

وأيضاً ان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بالموجودات .. كل ذلك - أي معرفة الله وأسباب السعادة والشقاء - ليس يدرى بتعلم ، ولا بصناعة وحكمة . ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن عُلم أن ذلك يوحى من عند الله ، وأنه كلام من عند الله ، كلام ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى : « لئن اجتمعت الإنس والجن

على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله . ويتأكد هذا المعنى ، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا علم أن محمداً (ص) كان أمياً نشأ في أمة أمية ، عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم قط ، ولا نسب إليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات ، كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحتجاب الطويلة . وإلى هذا أشار الله بقوله : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك إذن لارثب المبطلون » وقال أيضاً : « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم » وقال : « الذين يتبعون الرسول الأمي » . ا . هـ .

وبالتالي ، فإن إتيان محمد بالقرآن الذي سوى من كنوز العلوم ما لم يحوه سفر ، وبجيشه بشرية تعلم على كل شريعة ودستور قديم وحديث ، مع أنه أمي في تربيته وبيئته لأعظم بكثير من النبي على الماء ، والطيران إلى السماء ، بل أعظم من تحول الحجر إلى إنسان ، وهنا مكان الاعجاز الخارق لكل ما هو مألوف ومعتاد^(١) .

واخترت قول ابن رشد في هذا الباب دون غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، لأنه يتفق مع افهام أهل العصر ، ولأنه حق لولا قوله : « ان الخوارق لا تدخل في اختصاص الانبياء » وإن مهمتهم تنحصر بإتيان شريعة صالحة ، إذ يمكن أن يلاحظ عليه بأن أكثر الناس جهال لا يملكون ، ولا يميزون بين سقم الشرائع وعظيماها ، ولا يفهمون شيئاً إلا بلغة المعجزات وخوارق الماديات ، وعليه تكون الخوارق واجبة ، وضرورة لازمة في كثير من الأحيان . إنها تلزم لا لإقناع الصغوة من الناس ، بل

(١) ما نقله في كتاب « النبوة والعقل » : ان كل من اعترف بمبدأ النبوة من حيث هو ، وآمن بنبوة نبي واحد كائناً من كان يلزمه قهراً أن يؤمن بنبوة محمد ، لان ما من سفة أو مسجزة كانت لني الا كان لمحمد مثلها أو أعظم منها ، ومن انكر نبوة محمد يلزمه أن ينكر نبوة جميع الانبياء دون استثناء .

لهذا السواد الاعظم . وغير بعيد أن يكون ابن رشد مريداً لهذا المعنى ، كما يُشعر به قوله : « لا تكفي الخوارق منفردة » .

ومهما يكن ، فإن الخوارق التي جاءت على أيدي الأنبياء قد نقلت إلى الأجيال بالتواتر ، وعرفنا بها ، كما عرفنا وجود افلاطون وارسطو ، ودلت عليها الأرقام والآثار العلمية . ولإثبات هذه الحقيقة انقل هنا ما ذكرته في كتابي « الإسلام مع الحياة بعنوان العلم الحديث ورد الشمس :

١ - جاء في قصص الأنبياء أن يوشع بن نون كان في معركة مع أعداء الله ، وكادت تقرب قبل أن ينتهي القتال ، فخشي أن يمجزوه إذا امتد القتال إلى اليوم التالي ، فقال للشمس أنت في طاعة الله ، وأنا في طاعته ، فأسألك أن تقفي حتى ينتقم الله من أعدائه قبل الغروب ، فاستجاب الله الدعاء ، ووقفت الشمس ، وزيد في النهار حتى تم النصر ليوشع .

٢ - قال الله تعالى في الآية ٦٣ من سورة الشعراء (فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم) قال المفسرون : ان موسى (ع) ومن معه هربوا من فرعون خوف القتل ، ولما انتهوا إلى البحر ، ولم يجدوا سبيلاً إلى ركوبه أوحى الله إلى موسى أن يضرب البحر بعصاه ، وحينما امتثل ما أمر به تجمع الماء على الطرفين بعضه فوق بعض ، حتى صار كالجليل ، وخرج منه موسى وأنصاره ، وتبعهم فرعون وقومه في نفس الطريق فأغرقهم الله ، وكان البحر يبساً في حق موسى ، وماءً في حق فرعون .

وكذب الكافرون كلا من المعجزتين أو الحادثتين . أولاً : لأنها خرق لقوانين الطبيعة . وثانياً : لو صحت لجاء ذكرها في غير الكتب الدينية ، لأنها من الأحداث العالمية المصيبة .

وقرأت في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٣ - ١٢ - ٥٧ أن كتاباً

في علوم الطبيعة صدر حديثاً ، وقد أثار ضجة كبرى في الاوساط العلمية ولدى المؤرخين ، حيث أثبت بالأرقام المحسوسة واقعة انشقاق البحر ووقوف الشمس في كبد السماء .

أما المؤلف فهو عالم روسي من علماء الطبيعة اسمه « إيمانويل فليكوفسكي » درس العلوم الطبيعية في جامعة أدنبورج ، ودرس التاريخ والقانون والطب في جامعة موسكو ، ودرس علم الاحياء في برلين وفي زيورخ ، ودرس الطب النفسي في فيينا ، لقد خرج المؤلف من أبحاثه التي استمرت أكثر من عشر سنوات إلى استنتاجات علمية تؤيد بدون قصد ما جاء في القرآن الكريم وسيرة الانبياء (ع) .

وقد رأيت أن أنقل إلى القراء مقتطفات من الكتاب كما ترجمتها ونشرتها جريدة الجمهورية .

قالت الجريدة : يقول المؤلف : « إن نيزكا هائلا مر إلى جوار الكرة الأرضية في عهد يوشع خليفة موسى (ع) ، ثم عادت هذه الظاهرة إلى الوجود بعد ذلك بسبعمة عام . وهذه الظواهر الكونية الهائلة التي تسيروها قوى خارقة غير مرئية تقصر المعجزات التي جاء ذكرها في الكتب السماوية للتوراة والانجيل والقرآن .

إن اقتراب كوكب أو نيزك كبير من الأرض يحدث ظواهر متعددة منها أن دوران الأرض حول نفسها يقل أو يقف حتى يخيل إلى الناس أن الشمس قد وقفت في كبد السماء ، ومنها انشقاق البحر ، وانعقاد أعمد من النعام في النهار والليل ، ولقد مر كوكب في عهد الفراعنة فأمرط الأرض سيلا أحمر صبغ الأرض والنيل والبحر بلون الدم .

وهذا يؤيد ما جاء في الآية ١٣٢ من سورة الاعراف « وأرسلنا الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » . وقد تساقط هذا التراب الأحمر في جهات متفرقة من الأرض . إن المعرفة التي تحرق كل قوانين الفلك

والطبيعة لا تصنعها سوى قدرة الخالق وحده . لقد تمت المعجزة حين هرب موسى من اضطهاد فرعون مصر ، فتابعه فرعون بجيوشه ، ولكن البحر انشق فمر موسى ومن معه بسلام ، حتى إذا اتبهم فرعون وجنوده عاد البحر إلى سيرته الأولى فانطبق على المطاردين وابتلع الرجال والفرسان ، ولم ينج منهم أحد .

ويقول المؤلف : « إنه في العهد الذي يقابل عهد موسى يقول المؤرخون الصيليون : إن الشمس آنذاك لم تقرب حتى لقد احترقت الغابات ، وذاب الجليد . وهكذا لبثت الأرض ساكنة كأن قوة جبارة قد صمتها ، ولا يعرف على وجه كم استمر وقوفها قبل أن تتابع دورانها حول نفسها مرة أخرى .

ولكن هل ثابتت الأرض دورانها في نفس الاتجاه ؟ إن الأرض الآن تدور من الغرب إلى الشرق فهل كانت هكذا دائماً ؟ إذا رجعنا في الإجابة على هذا السؤال إلى الخرائط القديمة فإن الإجابة هي لا ، لأن الخرائط التي رسمها القدماء المصريون في سقف أحد المعابد تدل على أن الأرض كانت تدور قبل وقوفها من الشرق إلى الغرب ، وهذا ما أكدته أفلاطون في حوارهِ عن السياسة حين قال : « إن الشمس من قبل كانت تضيئ حيث نراها تشرق الآن » .

وهذا يفسر الآية الكريمة ١٧ من سورة الرحمن (رب للشرقين ورب المغربين) فلقد سار المصريون بالشرقين والمغربين وأولوماًارة بـشرق الصيف والشتاء ، وأخرى بـشرق الشمس والقمر ، وجاء العلم اليوم يظهر الحقيقة ، ويبين مشرقها ، الأول الغربي والثاني الشرقي ورضي الله عن ابن عباس حيث قال : « لا تفسروا القرآن . الزمان يفسره » .

الفصل الخامس والعشرون

عصمة الانبياء^(١)

المصوم هو الذي لا يترك واجباً ، لا يفعل محرماً ، ولا يصدر عنه شيء يؤخذ عليه لا عمداً ولا سهواً ، بحيث يكون قوله وقوله حجة يعتمد عليه .

وقد تكلم علماء الكلام في العصمة ونقلوا أقوال الفرق في وجوبها للأنبياء .

قال المعتزلة : تجوز على الأنبياء الكبائر والصغائر^(٢) قبل النبوة ، أي قبل أن ينزل عليهم الوحي ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصغائر دون الكبائر .. وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصغائر قبل النبوة ،

(١) لم يذهبوا إلى العصمة بالمعنى الكامل الذي يمنع صاحبه من المصيبة .

(٢) الكبائر اصطلاح خاص للفقهاء المسلمين وشككهم ، يريدون به ما يريد المشرعون للحد من لفظ جنايات القتل والسرقة ، أما الصغائر فأشبه بالجنح كالنظر إلى الأجنبية ، براءة . وقال البعض : إن الذنوب كلها كبائر فمسيئة الله كبيرة مهما كان نوعها ، وجل الوصف بالكبير والصغير نسبياً ، فالعبرة بالقياس إلى التنظر وسيرة إلى الزنا .

أما بعدهما فلا يجوز عليهم الكفر ولا تعدد الكذب ، ويجوز الصفات
عدداً وسهواً ، والكبائر سهواً لا عدداً .

وقال الامامية : الأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها ،
قبل النبوة وبعدما ، ولا يصدر عنهم ما يشين لا عدداً ولا سهواً ،
وأهم منزوعون عن كثرة الآباء وعهر الأمهات ، وعن الغفلة والغلظة ،
وعن الأمراض المتفرقة كالبرص والجذام ، بل وعن كثير من الأعمال المباحة
المنافية للنظام والتوقيف ، كالأكل في الطريق ونحوه^(١) .

واستدل القائلون بوجوب العصمة للأنبياء بأن الفرض من البعثة عدم
وقوع العصية ، واطاعة الله ، فلو عصوا أو أخطأوا في تبليغ الأحكام
لم يحصل الفرض ، ولصدق على الأنبياء قول القائل : « حاميتها حراميتها »
هذا إلى أن صدور الذنوب عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب ،
والمخاطبة في أعين الناس ، فلا يتفاد إليهم أحد . وقد روي أن امرأة
أتت النبي بولعها ، وقالت له : يا رسول الله ولدي هذا أرمد العين ، ولم
يولد عن أكل التمر ، فأمره أنت لعله يقبل منك . فقال لها : آتني به
غداً ، لأني اليوم أكلت تمراً ، فلا يؤثر فيه قولي .

أما الآيات التي وردت في القرآن ، وروى ظاهرها صدور الذنوب
عن الأنبياء ، كقوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » وما إلى ذلك فقد
فسرها كل فريق حسب مذهبه ، فالنبي قالوا يجوز الذنوب قبل البعثة
حملوها على أن الأنبياء أذنبوا قبل أن يوحى إليهم . والذين منعوا عنهم

(١) لا دليل على هذا كله إلا التشديد في تنزيه الأنبياء ، وسياسة مقامهم طمأناً من أن تنظرهم
الطباع ، والأقايء دخل لهم في ذنوب الآباء والأمهات ، وقد قال الله عز وجل : « ولا تزر
وازرة وزر أخرى » .

الكبائر دون الصفائر ، فسروها بالصفائر . والذين جوزوا صدور الكبائر سهواً ، والصفائر عمداً أولوها بذلك . والذين تقوا عنهم الكبائر والصفائر عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، كالإمامية قالوا : إن الانبياء فعلوا خلاف الأولى والأرجح ، لا أنهم فعلوا محرماً ، وإن الله عاقبهم على عدم اختيار الأولى والأحسن ، لأن الأنسب لهم لو أُخبروا بين أشياء مباحة أن يختاروا الأحسن على الحسن ، والأولى على غيره .



الإمامة

قبل ان نبين معنى الإمامة والاقوال فيها نهد بما يلي :

١ - تنقسم الامور الدينية إلى أصول وفروع ، والأصول هي : الإيمان بالله والرسول واليوم الآخر ، ويمبر عنها بالاعتقاد ، والملم الذي يبحث فيها يقال له علم التوحيد ، أو علم الكلام . والفروع تشمل العبادة كالصيام والصلاة ، وتشمل المعاملات ، كالبيع والاجارة ، والاحوال الشخصية ، كالزواج والطلاق ، والملم الذي يبحث فيها يسمى الفقه ، والتشريع .

٢ - اختلف المسلمون إلى مذاهب عديدة في الأصول والفروع ، ويلاحظ ان اختلافهم في كلا النوعين لم يكن جوهرياً ، فلم يختلفوا في الله ووحديته ، بل في صفاته وانها عين الذات أو غيرها ، ولا في رسالة محمد وعصيته ، بل في ان العصمة هل هي ثابتة قبل النبوة وبسما ، أو بسما فقط ؟ ولا في نزول القرآن من عند الله ، بل اختلفوا في قدسه وحديثه ، ولا في وقوع الحشر والنشر ، بل هل تحشر الأرواح دون الأجسام ، أو يحشران معاً .. وهكذا الفروع ، فلم يختلفوا في وجوب الصلاة ، بل فيها يجب على المصلي أن يقرأ فيها ، ولا في وجوب الصيام ، وانه في رمضان دون شوال ، وفي النهار لا في الليل ، بل اختلفوا هل

الاكتمال يفسده أو لا ؟ ولا في تحريم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير ، ولا في تشريع الزواج والطلاق ، بل في اعتبار بعض الشروط ، إلى غير ذلك مما لا يتناول لب الدين وجوهره .

٣- ان اختلاف الفرق والمذاهب في الأصول والعقائد ، وانقسامها إلى أشاعرة وإمامية ومعتزلة لا يستلزم اختلافها في الفروع والفقه ، كما ان اتفاق فرقة في العقائد لا يستلزم أن تتفق في جميع المسائل الفقهية ، فلقد انقسم الأشاعرة إلى مذاهب فقهية عديدة .

واختلف علماء الإمامية في كثير من مسائل الفقه حتى لا تجد اثنين منهم متفقين في كل المسائل ، وكذلك علماء كل مذهب من هذه المذاهب يختلف بعضهم مع بعض مع انهم متفقون في الأصول . وكثيراً ما يلتقي علماء الإمامية مع علماء الأشاعرة الأربعة في مسائل التشريع على ما بينهم من التباين والتباعد في الأصول . وهذا يتبين ان تعدد المذاهب والفرق في الفلسفة وعلم الكلام إنما هو على أساس عقائدي ولا علاقة له بالتشريع أما تعدد المذاهب الفقهية فعلى أساس تشريعي فقط .

٤- يلاحظ أن مسألة الإمامة قد زامت في عدد الفرق الإسلامية ، وباعدت فيما بينها أكثر من أية مسألة أخرى ، فلقد وضع فيها كل من السنة والشيعة عشرات المجلدات ، والمر أنها ترتبط بالسياسة والحاكم والمحكوم ارتباطاً مباشراً .

معنى الإمامة

الإمامة ترادف الخلافة ، فاللفظتان تعبران عن معنى واحد ، وهو « الرياسة العامة في أمور الدين والعنفا نيابة عن الرسول » . والتسمية بالإمامة ، لأن الناس يسرون وراء الإمام ، كما يسرون وراء من يؤمهم للصلاة ، والتسمية بالخليفة ، لأنه يخلف النبي في أمته ، وإدارة شؤونها ،

فالخليفة عند المسلمين له عليهم من الولاية والسلطان ما للرسول دون استثناء . وقد جمع علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » ما قاله علماء المسلمين في تحديد الخليفة وسلطته بما لا يدع مجالاً لمشكل ، لذا ننقله بالحرف مع المصادر التي أشار إليها في التطبيق ، قال :

« للخليفة عند المسلمين حق القيام على دينهم ، فيقيم فيهم حدوده ، ويتفقد شرائعهم ، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً ، وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها ، لأنه نائب رسول الله ﷺ ، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام الرسول ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر . عليهم أن يحترموا لضافته إلى الرسول ولأنه القائم على دين الله ، والمؤمن عليه ، والأمين على حفظه . والذين عند المسلمين أعز ما يعرفون في هذا الكون ، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه .

عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا ظاهراً وباطناً ^(١) لأن طاعة الأئمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيانه ^(٢) .

فنهض الإمام ولزوم طاعته فرض واجب ، وأمر لازم ، ولا يتم إيمان إلا به ، وبثبت اسلام إلا عليه ^(٣) .

وجملة القول أن السلطان خليفة الرسول ﷺ ، وهو أيضاً حى الله ^(٤) في بلاده ، وظله الممدود على عبادته ، ومن كان ظل الله في أرضه ، وخليفة

(١) حاشية الباجوري على الجوهري .

(٢) روي ذلك من أبي هريرة . راجع العقد الفريد لابن عبد ربه ج ١ ص ٥ . مطبعة الشيخ مكي عبد الرازق بمصر ١٣٠٢ هـ .

(٣) منه أيضاً .

(٤) وفي خطبة المنصور بككة قال : أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه ، أوسعكم بتوفيقه وتأييده وتأييده وحارسه على ماله ، أعمل فيه بشيئة وأرادته ، وأطيعه بأذنه ، فقد جعلني الله عليه قلاً أن شاء أن يفتحني فتحتي لأعطاكم ، وقسم أرزاقكم ، وإن شاء أن يغلطني طيها .. الخ راجع العقد الفريد ج ٢ ص ١٧٩ .

الرسول فولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ، وولاية رسوله الكريم ، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وإبضاعهم^(١)

وان يكون له وحده الأمر والنهي ، ويده وحده زمام الأمة ، وتدير ما جل من شؤونها وما صغر ، كل ولاية مونه فهي مستمدة منه ، وكل وظيفة تحتها فهي مندرجة في سلطانه ، وكل خطة دنيوية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه ، لاشتغال منصب الخلافة على الدين والنفس^(٢) فكأنما الإمام الكبير ، والاصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها ، ودأخله فيها ، لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أسرار المسألة الدنيوية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم^(٣)

وليس الخليفة شريك في ولايته ، ولا لغيره ولاية على المسلمين إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة ، وبطريق الوكالة عن الخليفة ، فمجال النعمة الإسلامية وكل من يلي شيئاً من أمور المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم - كل أولئك وكلاء السلطان وفأب عنه ، وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم ، وفي إقاضة الولاية عليهم ، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى ، وفي الحد الذي يختار ، .

ملاحظة علي عبد الرزاق

ويعد أن نقل علي عبد الرزاق هذا التحديد للخليفة عند المسلمين ناقشهم بما يتحصل : أن إعطاء هذه السلطات كلها لخليفة الرسول متفرع عن ثبوتها للرسول ، فيليني أولاً أن تثبت أن الرسول كل هذه السلطات

(١) طوابع الأنوار وشرحه مطابع الانتظار ص ٤٧٠

(٢) ابن خلدون ص ٢٢٣

(٣) ابن خلدون ص ٢٠٧

ثم نتكلم في ثبوتها لخليفته ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، والفرع لا يزيد على الأصل . ورسالة محمد ﷺ لا تشمل السلطة الدنيوية والنبوية ، وإنما هي كرسالة عيسى وموسى وغيرهما من اخوانه الأنبياء روحية فقط تعتمد على الإقناع والوعظ ، وإيمان القلب وخضوعه ، لا على القوة والبطش ، وإخضاع الجسم . ومن أين لنا أن تثبت أن الله أعطى لمحمد ولاية التي الروحية ، وولاية الحاكم الزمنية ؟ أما الأعمال التي قام بها الرسول بما تشبه أعمال الحاكم والمسلطان ، كتفويض الأحكام بالقوة ، ونصب بعض القضاة والولاة ، وما إلى ذلك - فلا علاقة لها بمقام الرسالة ، ولا تدخل في اختصاصها من قريب أو بعيد ، لأنها لم تكن في سبيل الدعوة إلى الدين ، بل في سبيل الملك وتكوين الحكومة الإسلامية ، ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبمحك القهر والغلبة ، أي إن ما أتى به محمد بما يعود إلى الشؤون الدنيوية والسياسية إنما كان بصفته رئيس دولة لا بصفته نبياً . وإذا كانت ولاية النبي على المؤمنين دنيوية فقط غير مشوية بالحكم والسلطان فولاية خليفته تكون كذلك .

الجواب

وليس من شك أن الشباب يعجبهم هذا القول ، ويتقبلونه بمجرد سماعه وبخاصة أنصار النظرية القائلة بفصل الدين عن السياسة ، ولكن تقبل الفكرة لمبول النفس شيء ، وكونها صحيحة على مبدأ إسلامي ، وأساس قرآني شيء آخر . إن صاحب « الإسلام وأصول الحكم » يتكلم في كتابه هذا عن الرسالة كما هي في الإسلام ، لا كما يريدونها أن تكون ، فكان عليه ، والحال هذه ، أن يعتمد على الكتاب والسنة ، لا على ما يحسه ويشعر به .

وإذا استنتقنا الكتاب والسنة نجد معنى الرسالة شاملاً للسلطات الدنيوية والدنيوية من الثرة إلى الثرة ، فقد نصت الآية ٦ من سورة الأحزاب

على ان « النبي أول المؤمنين من أنفسهم » والآية ٣٦ من السورة نفسها :
« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم
الخير من أمرهم » ومن السنة قول الرسول ﷺ : « أنا أول بكل مؤمن
من نفسه » وقوله في حديث غدير خم : « ألت أول بكم من أنفسكم »
قالوا بلى . قال : من كنت مولاه فعلي مولاه . والولاية في الآية والحديث
شاملة لجميع الأمور دينية كانت أو دنيوية ، لأنها لو كانت خاصة لوجب
ذكر الخاص بالذات ، وحيث لم يُذكر نوع خاص من الولاية يكون المراد
منها العموم . وقد تقرر في علم البيان وأصول الفقه ان عدم ذكر المتعلق
يدل على العموم ، فإذا قلت : ما أكلت ، ولم تذكر نوع المأكول دل قولك
على انك لم تأكل شيئاً لأنك لو أردت نوعاً خاصاً لذكرت المتعلق ،
وقلت : ما أكلت كذا .

أما الآية الكريمة « لا إكراه في الدين » التي استدلت بها المؤلف فليس
المراد منها عدم تنفيذ الأحكام بالقوة ، وإنما ان الانسان في أمر دينه
غدير غير مسير ، وان الكفر والإيمان من فعل العبد ، لا من فعل الله ،
وان الحق قد ظهر من الباطل ، والرشد من الغي بكثرة الحجج وإقامة
البراهين ، وبالتالي ، تكون رئاسة الخليفة نيابة عن الرسول عامة لأمر
الدين والدنيا ، لأن رئاسة الرسول كذلك .



الفصل السابع والعشرون

نصب الامام

بعد ان اتفقوا على ان الامامة رامة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي اختلفوا في أن نصب الامام هل هو واجب أو لا ؟ وعلى افتراض وجوبه فهل يجب على الله أن يبين الإمام ، وينص عليه . أم يجب على المسلمين ان يختاروا إماماً منهم ؟ وفي حالة وجوبه على المسلمين فهل يجب عليهم عقلاً أو شرعاً ؟

قال الخوارج ، وحاتم الأصم من المعتزلة « توفي ٢٣٧ هـ » : لا يجب نصب الإمام لا على الله ولا على المسلمين ، لا عقلاً ولا شرعاً « ضربة واحدة » ، واحتج الخوارج - أولاً - ان وجود الإمام في كل عصر تتوافر فيه الشروط المطلوبة متغير - ثانياً - ان آراء الناس مختلفة ، واهواءهم متباينة ، وأحزابهم متعددة ، فإذا أراحوا نصب إمامٍ مال كل حزب مع هواه ، وهذا يستدعي إثارة الفتن والحروب ، وان التجربة تشهد بذلك ، فالأولى سد الباب ، على انه اذا أمكن ان تتفق الكلمة على تعيين من تستجمع فيه الشروط كاملة ، فيجوز أن ينصبوه اماماً لهم ، أما للوجوب فلا ، منها كانت الظروف .

وقال المعتزلة والزيدية ^(١) : يجب على المسلمين ان ينصبوا اماماً عليهم بحكم العقل ، لا بدليل من الشرع ، واحتجوا بأن عدم نصب الامام ضرر على العباد ، اذ وجوده ترتفع القوضى والفساد ، ودفع الضرر واجب عقلاً ، كالاتحاد عن الطعام ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .

وقال الامامية : ان نصب الامام يجب ^(٢) على الله بحكم العقل ، لأن الامام لطف من الله يقرب الناس من الطاعات ، ويبيد عن المعاصي ، فأشبه وجوده بإيجاد الأسباب الداعية لعمل الخير وترك الشر . فإن من دعا غيره إلى طعام ، وعلم انه لا يحميه إلا اذا قتل معه نوعاً من التأديب فلم يفعله كان ناقضاً لترضه ^(٣) ، وإذا كان نصب الامام لطفاً من الله ، والالطف واجب ، فنصب الامام واجب .

واعترض الأشاعرة على دليل الامامية هذا بأن اللطف الذي ذكرتموه انما يتحقق بوجود إمام ظاهر ، يرجى ثوابه ، ويتخشى عقابه ، يدعو الناس إلى الطاعات ، ويذرم عن المعاصي . وابن يوجد الامام الموصوف بهذا

(١) الزيدية هم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين بالنس من الرسول ، ولما لم يشترطوا في الحسن والحسين قيامهما بالسيف لقول جدهما : « ولداي هذان امامان قاتما أو قتلاً » ولم يقولوا بإمامة زين العابدين علي بن الحسين ، لأنه لم يقم بالسيف ، وقالوا بإمامة ولده زيد ، لأنه ثار على الباطل . وهم لا يشترطون العصبة في الامام ، ويجوز عنهم قيام امسين في بقتين متباعدتين ، وكل من جمع خمسة شروط فهو امام (١) أن يكون من ولد فاطمة بنت الرسول (٢) أن يكون مائلاً بالشرعية (٣) أن يكون زاهداً (٤) أن يكون شجاعاً (٥) ان يدعو إلى دين الله بالسيف . وأكثرهم يأخذ بفتنه أبي حنيفة الا في مسائل قليلة . والزيدية هم الذين نعتوا بآبي الشيعة بالروافض ، وليس السنة ، كما يظن ، وسبب ذلك ان بآبي الشيعة لم يوافقوا الزيدية على امامة زيد بن علي بن الحسين . « قواعد العقائد لمحقق الطوسي » .

(٢) لا يشترط الامامية رأي الأكثرية لقوله تعالى : « لقد جئناكم بالحق ، ولكن أكثركم للحق كارهون » الزخرف ٧٨ وقوله : « بل جاءهم بالحق واكثرهم للحق كارهون » المؤمنون ٧٠ وقوله « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض والمؤمنون ٧١ راجع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ج ٤ ص ١٠٩ .

(٣) العلامة الخلي « كشف القوائد » .

الوصف ؟ ولو وجب نصبه على الله لوجد في هذا الزمان وفي كل زمان ،
ولقل الناس الطاعات ، وتركوا المعاصي ، مع أن الامام المطلوب غير
موجود ، والموجود غير مطلوب .

واجاب الامامية عن هذا الاعتراض بأننا لا نقول ان الله يوجد
الامام ، ويفرضه على الناس فرضاً وقهراً ، وانما نقول ان الله يخلق الامام
التصفي بالمؤهلات ، وينص عليه بواسطة نبي أو إمام ، وعلى الامام ان
يرشد ويبلغ ، وعلى الناس ان تسمع وتطيع ، وقد قل الله ما يجب
عليه من خلق الامام والنص عليه ، والامام على استمداد القيام بهيمته ،
لو توفرت له الاسباب ، ولكن الناس قد اخافوه ، وتركوا نصرته ،
ولذلك امتنع وجوده من بينهم ، فكان منع اللطف منهم لا من الله ولا
من الامام .

وقال الاشاعرة : لا يجب نصب الإمام على الله لا عقلاً ولا شرعاً ،
لانه لا يجب على الله شيء ، ولا يقع منه شيء ، ولكنهم أوجبوا على
المسلمين نصبه شرعاً لا عقلاً ، فإذا تركوه أثموا أجمعين . واستدلوا بإجماع
الصحابه والتابعين ، لأن الاصحاب عند وفاة الرسول بانبروا إلى بيعة
أبي بكر ، وتسلم للنظر إليه في أمورهم ، وكذا فعلوا في كل عصر ،
وهذا اجماع محقق دال على وجوب نصب الإمام .

وقال صاحب كتاب « الإسلام وأصول الحكم » بقول الخوارج من أنه
لا يجب نصب الإمام على الله ، ولا على الناس لا شرعاً ولا عقلاً ، وأطال
الكلام في الرد على الاشاعرة ، ونقطف من أقواله ما يكفي للتعبير عما
يريد ، قال :

« لم نجد في مباحث الملأ الذين زعموا إن اقامة الإمام فرضاً
من سأل أن يقدم الدليل على فرضيته بأية من كتاب الله ، أو
حديث من سنة نبيه . ولو كان في كتاب الله أو السنة دليل واحد ،

أو ما يشبه الدليل على وجوب الإمامة لما انصرف عنه العلماء المتصفون إلى دعوى الإجماع عامة ، وأقضية المنطق عامة أخرى ، ولقدّموا دليل الكتاب والسنة على دعوى الإجماع في هذه المسألة ، كما هو شأنهم في جميع المسائل ، على أن الإجماع المزعوم لا عين له ولا أثر ، وإنما هو مجرد دعوى . فلا لصحابة أجمعوا على الخلافة ، ولا للتابعين ، ولا غيرهم من علماء المسلمين ، لأن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تقوم على أساس المباينة الاختيارية ورضا الناس ، ورغبة أهل الحل والعقد ، مع أن التاريخ يثبت بالأرقام أن كل خلافة وجدت بعد الرسول قامت على القوة والرهبة ، وعلى أساس المادة الملحة ، فلم يكن للخليفة ما يحيط مقامه إلا الرماح والسيوف . وإذا لم يوجد للمسلمين خلافة واحدة قامت على الرضا والحرية والاختيار ، فكيف يستدل بعمل الأصحاب والتابعين وعلماء المسلمين في كل عصر ، واجماعهم على وجوب الخلافة^(١) إن زعامة النبي كانت دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير ، وقد انتهت الرسالة بموته فانتتهت الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته ، كما لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته ... وإذا وجدت زعامة بعد الرسول بين أتباعه فهي زعامة مدنية سياسية ، زعامة سلطان وحكومة ، لا زعامة دين ووحى .

شروط الإمامة

اتفقوا على أن الإمام يجب أن يكون مسلماً ذكراً^(١) بالغاً ، عادلاً ، عالماً ، عاقلاً ذا بصيرة يدبر الأمور بحكمة في السلم والحرب ، شجاعاً يذب

(١) أن هذا الإجماع المزعوم أشبه بالانتخابات التي يجريها المستعمرون في الاقطار الواقعة تحت سيطرتهم .

(١) نقل صاحب كتاب الملل والنحل أن ابن حزم قال بثبوت أم موسى ، ومريم ، وأم اسحق زوجة إبراهيم ، وعليه فلا يشترط الذكورية في النبوة ، وبطريق أول علم اشتراطها في الإمامة .

عن البلاد ، ويحمي حوزة الدين ، ويصد عند الشدائد واختلافوا في الشروط التالية :

الانتساب إلى قریش

١ - قال الخوارج وبعض المعتزلة : لا يشترط أن يكون الامام من قریش .

وقال الاشاعرة وأكثر المعتزلة : لا يجوز أن يكون من غير قریش ، لقول النبي (ص) : « الأئمة من قریش » . وقال الإمامية الاثنا عشرية : ان الإمامية لملي وولديه الحسن والحسين ومن بعده لولده الحسين خاصة دون ولد الحسن . وقال الزيدية : هي في ولد فاطمة من غير فرق بين ولد الحسين والحسن .

العصمة

٢ - ذكرنا معنى العصمة في فصل النبوة ، وقد اتفقوا جميعاً ما عدا الإمامية والإسماعيلية على عدم وجوب العصمة للإمام بدليل ان أبا بكر لا يجب عصمته مع ثبوت إمامته .

وتعقب الإمامية إلى ان الأئمة كالأنبياء في وجوب العصمة عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت ، عمداً وسهواً . ويعد أن أنكروا خلافة أبي بكر استدلوها على شرط العصمة بأمور^(١) :

(١) هذه أدلة نظرية على العصمة ، أما الدليل العملي الملموس فهو سيرة الامام علي بن أبي طالب وأعماله التي عبر عنها بقوله : « اللهم انك تعلم لو اني أعلم ان رضاك في أن أصبح طية سيفي في يميني ، ثم اتعني عليه حتى يخرج من ظهري لقطعت » . وقوله : « والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أصي الله في غلة أسلها جلب شجرة ما فعلت » . ولكل يعلم ان أفعال الامام تتسم كل الانسجام مع أقواله .

أولاً : إن الأئمة حفظوا الشرع والقوامون به ، حالهم في ذلك كحال النبي ، ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي للاتصاف بالظواهر من الظالم ، ورفع الفساد ، وحسم مادة الفتن ، وإن الإمام لطف بمنع القاهر من التمادي ، ويحمل الناس على فعل الطاعات ، واجتناب المحرمات ، ويقوم الحدود والفرائض ، ويؤاخذ الفساق ، ويميز من يستحق التعزير ، فأول جازت عليه المصيبة ، وصدرت منه - لانتفت هذه الفوائد ، واقتصر إلى إمام آخر ، وتسلل .

ثانياً : إن الإمام لو عصى لوجب الإنكار عليه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإنكار عليه يتنافى مع وجوب طاعته التي فرضها الله على العباد بقوله : « أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم » .

ثالثاً : لو صدرت عنه المصيبة لسقط عنه من القلوب فلا تنقاد لطاعته . رابعاً : لو عصى لكان أسوأ من أقل أفراد الرعية ، لأن الهفوة الصغيرة من الكبير أعظم من أكبر الكبائر من غيره .

خامساً : قوله تعالى لا يراهم : « إني جاعلك للناس إماماً قال ومن نزيقي قال لا ينال عهدي الظالمين » . دلت الآية على أن الإمام لا يكون ظالماً ، وكل عاصٍ فهو ظالم^(١) .

أفضل الرعية

قال الإمامية : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته في جميع صفات الكمال ، فهو أعلم الجميع ، وأكرمهم ، وأشجعهم ، وأزهدهم . وخالفهم في بعض ذلك سائر الفرق .

واستدل الإمامية بالمقل ، والنقل ، أما المقل فلأنه يحكم بقبول تقديم الفضول على الفضائل ، وغير الأعم على الأعم ، وأما النقل فقوله تعالى

(١) أول الجزء الثاني من كتاب دلائل الصدق لشيخ محمد حسن المظفر .

في سورة يونس الآية ٣٥ : « أفن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون » . قالوا : إن الآية انكرت على من لا يتبع الأفضل ، ولا يقول بأنه أحق بالاتباع من غيره .

الحاكم الجائر

ومها اختلف المسلمون في شروط الحاكم فانهم متفقون على انه يجب ان يكون عادلاً ، ولكن الاشاعة بعد ان اعتبروا العدالة شرطاً في الحاكم فذهبوا إلى وجوب الصبر على جورهم إذا خرج عن حدود العدالة ، قال الشيخ ابو زهرة في كتاب « المذاهب الإسلامية » ص ١٥٥ الطبعة الاولى : « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار ان يكون الامام فاضلاً عادلاً محسناً ، فإن لم يكن ، فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه ، لما فيه استبدال الخوف بالأمن ، وإمراق الدماء وشن الفجارات والفساد ، وذلك اعظم من الصبر على جورهم وفسقهم ... وقد صرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ، ونهى عن الخروج نهياً صريحاً ، وهذا هو القول عن ائمة أهل السنة : مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وهو المشهور . »

وقال الخوارزمي والإمامية واكثر المعتزلة : يجب منازعة الجائر بكل وسيلة ، ولا يجوز السكوت عنه ، والدعاء ترخص في سبيل العدالة والحق ، وإلا انسداد باب الجهاد ، وهو أصل عظيم من اصول الاسلام ، وركن قويم من أركان الدين ، حث عليه القرآن والحديث بشق الأساليب « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ذلك هو الفوز العظيم — التوبة ١١١ » .

السنة والشيعة

تقلنا فيما تقدم أقوال المذاهب في صفات الله ، والجبر والاختيار ،
والحسن والقبح ، وفي عصمة الأنبياء ، وفيما يتعلق بالإمامة ، ونشير الآن
إلى الفرق بين لفظي السنة والشيعة ، وما يتدرج من المذاهب تحت كل
لفظة . والمسألة الأساسية التي باعدت بين الطائفتين هي هذه : هل نص
التي على علي بالخلافة بعده ، أو ترك الأمر للمسلمين يختارون من يريدون ؟
فكل من قال بوجود هذا النص فهو شيعي ، وكل من أنكره فهو سني ،
فالأشاعرة والمعتزلة والمرجئة وغيرهم ممن أنكر النص جميعهم سنة على ما
بينهم من التباعد في كثير من المسائل . والإمامية والزيدية والاسماعيلية
كلهم شيعة على اختلافهم في عدد الأئمة ، لأنهم يؤمنون بوجود النص .
أما الغلاة فليسوا من الشيعة ولا من السنة ، لأن من أعطى صفة من
صفات الألوهية لأي مخلوق كان ، أو أعطى غير النبي جميع صفات النبي
فهو خارج عن الإسلام باتفاق الجميع . وما تجده في بعض الكتب من
نسبة الغلاة إلى منعب التشيع فهو جهل ، أو دس بقصد التشليح على
الشيعة لغاية سياسية^(١) .

(١) اطلنا الكلام في ذلك بكتاب « مع الشيعة الإمامية » وكتاب « أهل البيت » .

عليّ وأبو بكر

والخلاف بين السنة والشيعة في وجود النص على علي بالخلافة ، أو عدم وجوده ، يرجع في حقيقته إلى الخلاف في أن إمامة أبي بكر هل هي حق أو لا ، فإذا ثبت النص يكون أبو بكر مقتصباً للخلافة ، وكذلك عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، لأن هذا الثالث تولي الخلافة بسبب الثاني ، والثاني تولاهما بالنص عليه من الأول ، والمبني على القاسد فاسد ، وتكون النتيجة أن علياً وأولاده هم الأئمة دون غيرهم ، لأن النبي نص على علي ، ثم نص كل إمام على من بعده بالذات ، وبالتالي يثبت ما قاله الشيعة .

وإذا لم يثبت النص تتمكس الآية ، وتبطل إمامة علي وأولاده ، وتصح إمامة أبي بكر ومن بعده ، ويتم ما قاله السنة . إذن نقطة الارتكاز بين السنة والشيعة هي إمامة أبي بكر . ومن هنا كثرت حولها الجدل والنقاش ، وقد وضع علماء الشيعة المجلدات الطوال في الخلافة وأنها حق لعلي ، وإن أبا بكر اغتصبها بالقهر والغلبة ، وردّ عليهم علماء السنة ، وألف بعضهم كتباً خاصة في ذلك . وطبيعي أن يبذل الشيعة جهوداً أعظم ، ويضموا كتباً أكثر ، لأن أئمة الشيعة هم الذين قتلوا وشردوا فكان اعتماد أولئك على الحكم والسيطان ، ولا شيء لمولاه غير المنطق والبيان . وتقدم طرفاً من أقوال كل من الطائفتين تمثل وجهات النظر في تعيين الإمام عند السنة والشيعة .

احتج السنة على صحة خلافة أبي بكر بإجماع^(١) أهل الحل والعقد :

(١) جاء في كتاب المواقيت للبيهقي (٢٧٥٦ هـ) وشرح الجرجاني (٨١٦ هـ) ج ٨ ص ٢٥٧ و ٢٥٢ أن البيهقي لا تقتصر الالإجماع بل تصلح من الواحد والاثنين بدليل أن أبا بكر عقد لعمر ، وعبد الرحمن عقد لعثمان ، ولا يشترط إجماع من في المدينة فضلاً عن إجماع الأمة ، وعلى الاكتفاء بالواحد اضطرت الأعيان إلى وقتنا هذا . ومعنى ذلك أن صوتاً واحداً يقوم على جميع أصوات الأمة ويفرض عليها فرضاً ، وإن بيعة مطلوبة ليزيد صحيحة وكفا بيعة كل حاكم لولده .

وعلى خلافة عمر بنص أبي بكر عليه ، وعلى خلافة عثمان بنص عمر على ستة هو أحدم^(١) . . . ورد الشيعة هذا الدليل بأن الإجماع لم يتم على بيعة أبي بكر ، لأن علياً وبني هاشم وسعد بن عباد زعيم الخوارج وأتباعه والزبير والنفاد لم يبايعوا ، وكذلك غيرهم من خيار الصحابة بايعوا بالقهر والفتنة ، كأبي ثر وسلمان الفارسي وعمار وحذيفة وبريدة وغيرهم . وقد أيد هذا القول علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قال :

« حين قبض (ص) أخذوا يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التي خلقها فيهم رسول الله وما كانت نبوة إلا تناسخها ملوك جبرية . وكانوا يومئذ يتشاورون في أمر ملكة تقام ، ودولة تشاد ، وحكومة تنشا ، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الأمانة والأمراء ، والوزارة والوزراء وتذاكروا القوة والسيف ، والمهزة والثروة ، والبأس والنجدة ، وما كان كل ذلك إلا خوفاً في الملك ؛ وقياماً بالدولة . وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والانصار ، وكبار الصحابة بعضهم مع بعض حتى تمت البيعة لأبي بكر ، فكان أول ملك في الإسلام . وإذا رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر ، واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية ، عليها كل طوائف الدولة المهددة ، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف » .

(١) حين دنا أبي بكر من أكل أمر الخلافة إلى ستة ، وهم علي وعثمان وطه والزبير وعبد الرحمن بن حوف وسعد بن أبي وقاص ، وكان في نفس سعد شيء من علي ، وكان عبد الرحمن متوجهاً نحو عثمان ، وكان طلحة نبيلاً لثمان لطائف خاصة بينهما ، وقال عمر : علي هؤلاء أن يختاروا واحداً منهم للخلافة في أحد لا يتجاوز ثلاثة أيام ، وقال : إذا كان خلاف فكونوا مع الفريق الذي فيه عبد الرحمن ، ولما اجتمع ستة أقبل عبد الرحمن على علي ، وقال له : عليك عهد الله لتصلن بكتاب الله وستة التي وسيرة الخلفين . قال علي : أعمل بكتاب الله وستة التي ، وأرجو أن أقبل على مبلغ طمى وطاقي . فلما عبد الرحمن عثمان ، وقال له مثل ذلك ، فأجاباه ، ونعت له البيعة .

وقال الشيعة : إن مالك بن نويرة كان مسلماً لم يكفر ولم يرتد عن الإسلام ، ولكنه منع الزكاة عن أبي بكر ، فأنفذ خالد بن الوليد ، فقتل مالكاً ، وضاجع امرأته من ليثته ، وروى إقامة الحد عليه ، وقد أنكر عمر بن الخطاب ذلك ، وقال لأبي بكر : أقتل خالداً ، فإنه قتل مؤمناً^(١).

وأيد علي عبد الرازق هذا القول في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قال :

« ولعل الذين رفضوا طاعة أبي بكر لم يكونوا جميعهم مرتدين ، بل كان فيهم من بقي على إسلامه ، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر ؛ لسبب ما ، من غير أن يرى في ذلك حرباً عليه ، ولا خضاعة في دينه ، وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين ، وما كانت عاريتهم لتكون باسم الدين ، فإن كان ولا بد من حرهم فلأنما هي السياسة ، والدفاع عن وحدة العرب ، والنفوذ عن دولتهم .

ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤموا إلى الزكاة لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين ، ولكنهم لا يوافقوا الإنعسان لحكومة أبي بكر ، كما رفض غيوم من جنة المسلمين ، فكان بدسياً أن يمنحوا الزكاة عنه ، لأنهم لا يعترفون به ، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته .

وهذا حوار خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة أحد أولئك الذين سبهم مرتدين ، وهو الذي أمر خالد فضربت عنقه ، ثم أخذت رأسه بعد ذلك فجعلت أتقية لغيره . يعلن مالك في صراحة إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام ، ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى أبي بكر . كان ذلك إذن ، نزاعاً غير ديني ، كان نزاعاً بين المسلم الثابت على دينه ، وبين أبي بكر المتناقض

(١) الجزء الثاني من كتاب « الثاني » الشريف المرتضى ، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ .

بدولة عربية ، كان نزاعاً في مالوكية ملك لا في قواعد دين ولا في أصول
إيمان . وليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام ، بل يشهد له
به أيضاً عمر بن الخطاب ، إذ يقول لأي بكر : « ان خالداً قتل مسلماً
فاقتله ، بل يشهد له بالإسلام أيضاً أبو بكر ، إذ يجيب ما كنت أقتله ،
فإنه تأول فأخطأ » .

ومن يقرأ ما قاله الشيعة فيما يتعلق بخلافة أبي بكر ، ثم يقرأ ما
قاله علي عبد الرازق خريج الأزهر لا يرى أدنى فرق بين قوله وقول
الشيعة ، وليس من الضروري أن يطلع علي عبد الرازق على قولهم ليرى
هذا الرأي ، فن الجائز أن يكون مجرد التلاقي والاتفاق في وجهات
النظر ، ونتيجة البحث والتأمل .

واستدل الشيعة على أن الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب
بدليل العقل والنقل ، وقرروا دليل العقل بوجوده :

الأول : أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ، وغير علي لم يكن
معصوماً بالاجماع ، فتعين أن يكون هو الامام .

الثاني : أن من شرط الإمام أن لا تسبق منه معصية ، وأبو بكر
كان يعبد الأصنام في الجاهلية فتعين علي للامامة ، لأنه لم يعبد صنماً
ولم يعص الله طرفة عين .

الثالث : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته ، وغير علي لم يكن
كذلك فتعين علي ، لأنه أفضل الرعية .

وأجاب السنة عن هذه الأدلة بأنه لا بشرط في الإمام أن يكون
معصوماً ، ولا أن لا تسبق منه معصية ، ولا أن يكون أفضل من رعيته .

أما النقل الذي اعتمد عليه الشيعة فنصوص من القرآن والحديث ،

ونكتفي منها بحديث الموالاة ، لأهميته عندم ، وشهرته عند جميع الفرق الإسلامية^(١) .

بعد أن رجع النبي من آخر حجة حجها إلى بيت الله الحرام مرة في طريقه بمكان يدعى قدير خم ، وكان معه جمع عظيم من المسلمين ، فقام فيهم خطيباً ، وقال : أأست أولى بكم من أنفسكم ؟ فقالوا : اللهم نعم ، فأخذ بيد علي ، وقال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله . فقام الأصحاب يمشون علياً ، حتى أن عمر قال له : بخر بخر لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة .

وقد فسر الشيعة الولاية في هذا الحديث بالحكم والسلطان ، وفسرها السنة بالحب والمودة ، وقالوا : إن النبي أوصى في حديثه هذا بحب علي ومودته ، ولم يوص له بالخلافة . وأجابهم الشيعة بأن أول كلام الرسول ، وهو أأست أولى بكم من أنفسكم يفسر آخره ، وهو من كنت مولاه فعلي مولاه . والمراد من الولاية في مقدمة الكلام الحكم والتصرف فكذلك في آخره . هذا ، إلى أن تهنته عمر وغيره لعلي يدل على أن المراد هو الخلافة لأن التهنته إنما تكون بمنصب جديد يستأهل العناية والتكريم ، وأي عاقل يقول لآخر : أهنتك بمجي لك !؟

فرق الشيعة

الموجود الآن من فرق الشيعة ثلاث :

- الأول : الزيدية ، وتقدمت الإشارة إليهم ، وهم أكثر أهل اليمن .
- الثانية : الإسماعيلية ، وهم غير اتباع آغا خان ، وأتباعهم سبعة :

(١) كتب الشيخ عبدالحسين الأميني في هذا الحديث كتاباً اسماء حديث القدير بلغ ١٢ مجلداً ضخماً .

علي والحسن والحسين وولده علي ، وولده محمد الباقر ، وولده جعفر الصادق ، وولده اسماعيل وهم يقيمون في باكستان .

الثالثة : الإمامية الإثنا عشرية وهم أكثر عدداً وانتشاراً من الزيدية والاسماعيلية ، ويقرب عددهم من سبعين مليوناً منتشرين في إيران والعراق والهند وباكستان وروسيا وتركستان ، وبخارى وأفغان ولبنان ، وقليل منهم في سورية والحجاز واليمن ، ومنهم في الصين والتبت والصومال وجاوا والألبان وتركيا والبحرين والكويت والاسماء والقطيف .

وأنتهم ١٢ م : علي ، ثم ولده الحسن ، ثم أخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد الجواد ، ثم ابنه علي الهادي ، ثم ابنه الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر .

وقالوا : ان الدليل على إمامة الأحد عشر بعد علي هو نقص الدليل على إمامة علي ، نصّ الرسول على إمامة علي ، بل نص على إمامة الحسن والحسين أيضاً بقوله : ولداي هذان إمامان قاما أو قعدا . ويدل أيضاً على إمامة الاثني عشر ما رواه السنة في صحيح البخاري وصحيح مسلم : لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قریش .

المهدي المنتظر

لقد كثر الكلام في المهدي ، وحيكت حوله القصص والروايات ، ونسب القهقرون إلى الإمامية ما ليس لهم به من علم . والحقيقة ان الإمامية يعتقدون بأن المهدي حي ، وأنه موجود في مكان لا يعلمه إلا الله ، ولا يتصل به أحد من الناس ، وأنه سيخرج في يوم من الأيام ، فيمسح الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . هندي هي عقيدة الإمامية بالمهدي دون زيادة ، أو نقصان ، وما عدا ذلك كقصة السرداب وما إليه فلا يعت

إلى العقيدة بسبب قريب أو بعيد . كما ان من عقيدة الامامية ان من أنكر وجود المهدي ، أو إمامة علي بن أبي طالب ، أو أحد أولاده ، وكان مؤمناً بالله والرسول واليوم الآخر فهو مسلم ، له ما للسلطين ، وعليه ما عليهم . وقد سألني أحد رجالات السنة عن فكرة المهدي كما اعتقدها أنا بالذات بصرف النظر عما قلن به الإمامية . فقلت له : ليست لي شخصيتان احدهما بصفتي مفكراً ، وأخرى بصفتي امامياً ، ان تفكيرني عن عقيدتي . وعقيدتي نفس تفكيري ، فأنا إمامي تفكيراً وعقيدة . وكان هذا السؤال باعثاً لي على نشر مقالي في المرقان عند شباط ١٩٥٩ ، جاء فيه :

من أصول الشيعة الإمامية وغيرهم من المذاهب الاسلامية ان كل ما ثبت عن الرسول (ص) فهو كالقرآن الكريم من حيث الصدق ووجوب العمل . وقد ثبت عن الرسول الاخبار عن المهدي .. إذن ، فالإمامية ملزموه كؤمنين بالنبي وأقواله أن يصدقوا بالمهدي ، وإلا كلوا كمن أنكرو النبوة ، لأن إنكار الحديث مع العلم بثبوته إنكاراً للنبوة بالذات . ويكلمه ان التصديق بالنبي يستدعي قهراً التصديق بالمهدي بعد العلم انه أخبر عنه ، ويستحيل الاتفكاك والانفصال . ومن هنا لا نجد مجالاً للكلام في المهدي إلا في نطاق الحديث الشريف عن الرسول ، كما هو الشأن في كثير من القضايا الديلية . ولو أهملنا حديث الرسول لما كان للاسلام هذا المصريح الشامخ في شتى ميادين العلوم الإسلامية . أما الدليل على العمل بحديث الرسول فهو نفس الدليل على نبوته وثبوت رسالته ، وعلى هذا إذا سألنا عن المهدي سائل لا يؤمن بالحديث صرفناه برفق من حيث يشعر أو لا يشعر إلى وجهة أخرى ، لأنه لا طريق لنا إلى العلم سوى النقل عن لا ينطق عن الهوى ، وقد جاء في مصحاح السنة والشيعة من الاخبار عن المهدي ما لا يبلغه الاحصاء .

الفصل التاسع والعشرون

المعاد

المعاد ، هو إعادة الخلاق بعد الموت في عالم غير عالمنا هذا . ويقع الكلام في مسائل :

امكان المعاد

١ - هل يمكن عقلاً وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم أولاً ؟ ليس من شك أن العقل يحكم بالامكان ، لأنه لا يفرق بين المتساويين ، ويقيس امكان وجود أحدهما المساوي على الموجود بالفعل - مثلاً - إذا أوجد الباني شيئاً فحكم بأنه يستطيع أن يبيئ مثله متى شاء ، من باب قياس أحد المتماثلين على الآخر . وقد أوجد الله شيئاً هذه من لا شيء ، فبالأحرى أن يوجد مثلاً من شيء أو من لا شيء . وإلى هذا أشارت الآية الكريمة : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » .

وبعد أن أثبتوا حكم العقل بإمكان المعاد استدلوا على وقوعه بأدلة ثلاثة :

أولاً : ان النبي المتصف بجميع صفات الكمال والجلال ، والمصوم عن الخطأ والكنب قد أخبر بوقوعه ، فيجب التصديق ، تماماً كما لو أخبرك الثقة الأمين بوقوع حادثة لا يمنع العقل من وقوعها .

ثانياً : ان الله وعد المطيع بالثواب ، وتعد العاصي بالعقاب ، مع انها قد فارقا هذه الدنيا قبل أن يجازى كل بعمله ، فوجبت الإعادة ، ليحصل الوفاء بوعده ووعيده .

ثالثاً : ان الله قد كلف العباد ، وفعل بهم الأثم ، وهذا يستلزم الثواب والعوض ، وإلا كان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، والثواب والعوض انما يصلان للكلف في الآخرة ، لاتتفاتها في الدنيا^(١) .

هل المعاد روحاني أو جسدي ؟

قال الملاحة والعمرية : لا حشر للأرواح ، ولا للأجسام بعد الموت ، لان من مات مات .

وقال الفلاسفة : المعاد الروح فقط دون الجسم لأن الجسم ينفسخ بصورته وأعراضه فلا يمكن إعادته ، والروح جوهر بسيط مجرد فلا سييل إلى فناءه .

وقال جماعة من المتكلمين والفقهاء : المعاد الجسم فقط دون الروح ، لأن الروح يزعمهم جسم لطيف سار في البدن سرعان النار في الحطب ، والماء في النبات ، والزيت في الزيتون^(٢) .

(١) شرح التجريد العلامة الحل ، باب المعاد . وقد املنا الكلام في ذلك في كتاب « الآخرة والقبل » .

(٢) هنا من ما يقوله الماديون الذين لا يترفون بشيء وراء المادة ، ولكن يفرق ان الماديين لا يقولون بالعودة ثانية في عالم آخر ، هؤلاء الماديون المؤمنون يقولون بحشر المادة وتشرها . وقال صدر المتألمين في كتاب « المبدأ والمعاد » نحن نلتقي في الطبيعيات : « ان أكثر الاسلاميين يرون ويصدقون بأن الإنسان ليس سوى هذه البنية المحسوسة ، أعني الجسد المركب من اللحم والعظم والعروق ، وما شاكلها التي كلها أجسام » .

وقال كثير من المتكلمين وغيرهم ، منهم الأشعري كالقزالي ، ومنهم الإمامي كالطوسي ، قالوا : إن الماد الروح والبدن معاً ، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال : إن الماد هو بدن الانسان الذي كان في الدنيا بعينه . ومنهم قال : إن الماد جسم عاقله ، وليس هو بالذات .

شبهة الأكل والمأكول

واشكلوا على من قال بإعادة الجسم بعينه بأننا نقرض أن زيدا مات واستحال جسمه إلى تراب ، ثم استحال التراب إلى نبات ، فاعتلذى عمرو بذلك النبات ، فيستحيل جسم زيد إلى جسم عمرو ، ويحتلذ يقال : إن أعيد عمرو الأكل لم يكن زيد المأكول معاداً ، وعليه تقتضي الاعادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة ، وهذه الشبهة تعرف بشبهة الأكل والمأكول . وقررها بعض الفلاسفة بأسلوب آخر ، قال : إذا أكل انسان انساناً آخر فإن كان الأكل كافراً ، والمأكول مؤمناً لزم تعذيب المؤمن ، لأنه استحال إلى بدن الكافر ، والكافر معذب ، وإن كان الأكل مؤمناً لزم أن يكون الكافر منعماً ، لأنه استحال إلى جسم المؤمن ، والمؤمن ممنم .

وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بأن الإنسان أجزاء أصلية ، وأخرى عرضية ، والقي تستحيل إلى بدن آخر هي الأجزاء العرضية ، أما الأصلية فلا تصير جزءاً من غيرها ، بل تبقى على حقيقتها من أول العمر إلى آخره ، ومن هذا الجواب يتضح أن معنى الموت عند المتكلمين هو تفريق أجزاء الجسم ، ومعنى الحياة بعد الموت جمع تلك الأجزاء وتأليفها مرة ثانية .

وأجاب الفلاسفة عن شبهة الأكل والمأكول بأن حقيقة الانسان هي نفسه ، لا بدنه ، والأكل إنما وقع على البدن لا على النفس التي يكون الإنسان بها انساناً .

وقال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » : ان على الإنسان ان يعتقد بوجود المعاد ، وانه واقع لا محالة ، أما كيفيته ، وهل هو بالجسم ، أو بالروح ، أو بها مما فيؤمن بما أدى إليه نظره ، على شريطة ان لا يفضي اجتهاده إلى إنكار المعاد من الأصل .

عذاب القبر

قال أكثر أئمة المسلمين : ان كل ما نطق به الكريم ، وثبت في السنة النبوية فيما يرجع إلى ما بعد الموت من عذاب القبر إلى الحشر والنشر ، والحساب والمقاب ، وما إلى ذلك - كله حقيقة بلا تأويل ، ومن أول شيئاً من ذلك زاعماً انه لا وجود له فقد خالف الإسلام ، لأن كل ما قاله القرآن ممكن في نفسه ، وليس في وقوعه محال في نظر العقل ، فيجب التصديق .. ولو قلنا ، إن ما أخبر به القرآن والسنة لا وجود له لزم ان يكون الدين تضليلاً وغواية ، لا ارشاداً وهداية .

وبالتالي ، نقول مع الفيلسوف الكبير الملقب بمصدر المتأملين « إن مسألة المعاد من أغصان المسائل دقة ، وأعظمها شرفاً وورقة ، وقل من يتهدى إليها من كبار الحكماء ، ومن يرشد إلى اتقانها من عظماء الفضلاء » (١) .

(١) البنا والمعاد باب الفن الثاني في التلخيصات .

الفصل الثلاثون

الامامية بين الأشاعرة والمعتزلة

لاحظت ، وأنا أتتبع كتب الفلسفة وعلم الكلام أمراً غريباً دفعني من حيث أريد أو لا أريد إلى كتابة هذا الفصل ، لاحظت أن كثيراً من الذين كتبوا - من غير الإمامية - في الفرق ومذاهبها يعتبرون الإمامية اتباعاً للمعتزلة في تفكيرهم ، فن مؤلف من يقول - إذا حرر مسألة خلافة - : قال الأشاعرة : كذا . وقال المعتزلة واتباعهم الامامية : كذا . وبعضهم يقتصر على رأي الأشاعرة ، والمعتزلة ، ويهمل الإمامية كلية ، وكأنه يدرج الامامية في عداد المعتزلة ، كما تدرج الماتريدية في عداد الأشاعرة (١) .

وقد اطلع على هذا القول بعض القرّيين فأمن به جهلاً وتقليداً ، ورد أصول التفكير الإمامي إلى المعتزلة .. قال آدم متر في كتاب : الحضارة

(١) شرح المواقف ج ٤ ص ١٢٢ طبعة ١٩٧٠ . والماتريدية نسبة لمحمد بن محمد بن عمود المعروف بابي منصور الماتريدي ، ولربما تريد ، وهي علة يسمرقند في وراء النهر . توفي سنة ٣٣٣ هـ قالوا : أن آراء أبي حنيفة هي الأصل الذي تقرعت به آراء الماتريدي . « الملامب الإسلامية » لابي زهرة ص ٢٨٧ وما بعدها .

الإسلامية : « ان الشيعة ورثة المعتزلة » . ورأى بعض الشباب المتكف كلام المستشرقين فأخذوا على علاه ، كما هو المؤلف والمعروف من ثقافة هذا الجيل الصاعد ... قال الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في مجلة الفد عدد ٢ سنة ١٩٥٣ : « ان الشيعة التقطوا كثيراً من أفكار المعتزلة » . هكذا أخذ المستشرقون عن بعض القدامى دون تتبع وتعميص ، وأخذ شبابنا عن المستشرقين حتى كأنهم المصدر الذي لا يبقى معه شك ، ولا يقبل التشكيك ، وماذا يكون الشأن في من قلد الغلطين ؟!..

والحقيقة ان الشيعة أسبق من الأشاعرة والمعتزلة ، بل أسبق المذاهب الإسلامية على الإطلاق ، كما يأتي عن الشيخ أبي زهرة ، فان لهم آراء مستقلة استقوها من الكتاب والسنة ، وقد يلتقون في بعضها مع الأشاعرة وفي البعض الآخر مع المعتزلة ، ويستقلون بأشياء كثيرة عن كل من الفريقين .

فلقد سبق الإمام علي وأولاده الناس إلى الكلام عن الإيمان وعقيدة الإسلام ، واهتموا بفلسفتها ، والنسب عنها ينطق العقل قبل أن يخلق واصل بن عطاء . فهذه تعاليم أهل البيت مشحونة بالمبادئ العظيمة والنقاش المنطقي للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وردّ الشبهات عن نصوص الكتاب والسنة . وقد صيغت تعاليمهم هذه في قضايا فلسفية طغت على قول الكثيرين من علماء الكلام وفلاسفة المسلمين ، فرددوها على ألسنتهم ، وموئدها في أسفارهم ، والتخفوها أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون .

ان أئمة الفرق والمذاهب ابتدأوا بعلم الكلام حيث انتهى منه أهل بيت النبي (ص) . قال ابن أبي الحديد في شرح النجج ج ٢ ص ١٢٨ : « ان أصحابنا المعتزلة يلتزمون إلى واصل بن عطاء ، وواصل تلميذ

أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد ، ومحمد تلميذ أبيه علي عليه السلام .

وذكر هذه الحقيقة التاريخية السيد المرتضى في أماليه ج ١ ص ١٦٥ ، والشهرستاني في الملل والنحل ص ٢٦ وتلميذ أحد شيوخ المعتزلة علي هشام ابن الحكم تلميذ الإمام جعفر الصادق (١) . وقال الشيخ أبو زهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » ص ٥١ : « الشيعة أقدم المذاهب السياسية الإسلامية » وقد ظهوروا بينهم في عصر عثمان ، وغا وترعرع في عهد علي ، اذ كلنا اختلط بالناس ازدادوا إعجاباً بواجبه وقوة دينه وعلمه .

وعلى هذا يصح القول بأن المعتزلة هم اتباع الامامية ، وليس الامامية أتباعاً للمعتزلة ..

نقول هذا - جـداً - والزاماً لمن قال بأن الامامية هم اتباع المعتزلة ، أما الحقيقة التي تؤمن بها فهي ان كلاً من الامامية والمعتزلة والاشاعرة فرقة من الفرق الاسلامية تستقل ببادئها وتعاليمها ، وقد تلتقي في شيء من هذه التعاليم مع اخواتها من الفرق ، وتفرق عنها في شيء . وفيما يلي نذكر طرقاً من المسائل التي اختلفت فيها الامامية دون الاشاعرة والمعتزلة ، وبعض المسائل التي اتفقوا عليها مع الاشاعرة ضد المعتزلة .

الشفاعة

١ - أجمع المسلمون كافة على ثبوت اصل الشفاعة ، وانها تقبل من الرسول الاعظم (ص) ، واختلفوا في تعيين المشفوع له ، فقال الامامية والاشاعرة : ان النبي (ص) يشفع لاهل الكبائر بإسقاط العقاب عنهم . وقال المعتزلة : لا يشفع الا للمطيعين المستحقين للثواب ، ومعنى شفاعة المؤمن

(١) انظر كتاب « هشام بن الحكم » للشيخ مهناق نمة .

المطيع ان يطلب له من الله زيادة الثواب وتضاعف الحسنات . وابطل الحق الطوسي في كتاب التجريد هذا القول بأنه لو كانت الشفاعة في زيادة النافع لجاز ان نشفع نحن في النبي ، ونطلب له علو الدرجات ، وهو باطل ، لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه . وأما الآيات الدالة على نفي الشفاعة ، كقوله : « فما تفهم شفاعة الشافعين » فتأولة بالمجاهدين ، جماً بينها وبين ما دل على قبول الشفاعة .

الجنة والنار :

٢ - قال الامامية والأشاعرة : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، بدلالة الشرع على ذلك . وقال أكثر المعتزلة : انها غير موجودتين الآن ، وستخلقان غداً يوم الجزاء .

مرتكب الكبيرة

٣ - قال الامامية والأشاعرة : ان مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يجب إقامة الحد الشرعي عليه إذا سرق أو شرب أو زنا . وقال الخوارج : هو كافر . وقال المعتزلة : لا مؤمن ولا كافر ، وأثبتوا المنزلة بين المذنبين ، وهذه المسألة هي السبب لافتراق واصل عن استاذهم الحسن البصري ، وانشاء فرقة الاعتزال .

الأمر بالمعروف

٤ - اتفق المسلمون كافة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واختلفوا : هل يجبان بالسمع أو بالعقل ؟.. فقال الإمامية والأشاعرة : يجبان بالسمع ، بنص الكتاب والسنة ، ولولا وجود النص الشرعي لم يكن باعث على الوجوب . وقال المعتزلة : يجبان بالعقل ، أما

الشرع فيؤكد حكم العقل ويقره ، وعليه فإن الوجوب ثابت ، حتى ولو لم يرد النص الشرعي .

الإحباط

هـ - قال جمهور المعتزلة : ان المؤمن المطيع يسقط ثوابه المتقدم بكامله إذا صدرت منه معصية متأخرة « حتى ان من عبد الله طول عمره ، ثم شرب جرعة من خمر فهو كمن لم يعبد الله ابداً » ، وكذا الطاعة المتأخرة تسقط الذنوب المتقدمة ، وهذا هو معنى الإحباط . وافق الإمامية والأشاعرة على بطلان الإحباط ، وقالوا : ان لكل عمل حابه الخاص ، ولا ترتبط الطاعات بالمعاصي ، ولا المعاصي بالطاعات ، والإحباط يختص بالمجاهدين الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول واليوم الآخر ، كما دلت الآية الكريمة : « لئن أشركت ليحبطن عملك » ولتكون من الخاسرين ، لأن الجحود سيئة لا تقبل معه حسنة ، وليس بعد الشرك إلا العذاب ، أما من أساء وأذنب ، وهو يؤمن بالله فيوازن بين حسناته وسيئاته ، فإن كانت الاساءة أكثر كان كمن لم يحسن ، وإن كان الإحسان أكثر كان كمن لم يسيء ، إذ الأكثر ينفي الأقل . وان تساوى كان كمن لم يصدر عنه شيء . وقال صاحب المواقف : ان الذي تتساوى حسناته مع سيئاته يجوز أن يشاب ، ترجيحاً لجانب الثواب على العقاب .

ثبوت الحال

٦ - أثبت المعتزلة الوسطة بين الوجود والعدم ، وقالوا بثبوت الحال وهو عديم عبارة عن صفة الشيء ، ولكنه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعوم ولا بالمجهول ، ولا بشيء ابداً . وأنكره الإمامية والأشاعرة ، وقالوا : لا شيء سوى الوجود والعدم .

الشرع والعقل

٧ - أسرف المعتزلة في تمسكهم بالعقل ، وغال أهل الظاهر في جمودهم على ظاهر النص ، فوقف الإمامية وكثير من الأشاعرة موقفاً وسطاً بين الفريقين ، والتزموا تأويل كل ظاهر للكتاب والسنة يخالف لبديهة العقل ، وأعرض المعتزلة عن هذه المحاولة . ومن الخير أن ننقل ما ذكره الدكتور توفيق الطويل في كتابه « أسس الفلسفة » ص ٢٨٩ ، قال :

« ان اصطناع العقل قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى الشطط ، من ذلك أن بعض الخوارج ، وهم يشبهون المعتزلة العقليين في بعض المسائل ، قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ... بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوّاً أدى بها إلى الطعن في بعض سور القرآن فالميمونية أنكرت سورة يوسف ... لأنها قصة عشق ... وإلى مثل هذا الشطط نعتب بعض المعتزلة ، فأروا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي مثل « كَذَّبَتْ بُدَا أَيُّ لَبٍ » لا يعقل أن تكون من القرآن ، لأنها لا تتماشى مع قوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » . هذا طرف مما اتفق عليه الإمامية والأشاعرة ضد المعتزلة ، وفيما يلي بعض ما تفرّد به الإمامية دون الفريقين .

الخلافة

٨ - قال الإمامية : ان النبي قبل وفاته نص على خليفته بالذات . وقالت سائر الفرق الإسلامية : بل سكت ، وترك الأمر شورى بين المسلمين .

عصبة الامام

٩ - قال الإمامية : ان الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الخطأ

والسهر في بيان الأحكام الشرعية ، وقال غيرهم : لا تجب له العصمة في شيء . بل ذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتاب « المذاهب الإسلامية » ص ١٥٥ : « وجوب الصبر على ظلم الحاكم الجائر » وعدم جواز الخروج عليه » ثم قال : هذا هو المشهور ، والمنقول عن أئمة أهل السنة ، ونقل عن ابن تيمية أن الخليفة إذا اختير على أنه عادل ، ثم تبين أنه فاسق فالأرجح عند الجمهور وجوب الاستمرار في طاعته .

عصمة الأنبياء

١٠ - قال الإمامية : الأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها . وقال المعتزلة : تجوز عليهم الصفات والكبائر قبل الوحي ، أي قبل أن يصبحوا أنبياء ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصفات من الذنوب دون الكبائر . وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصفات قبل النبوة ، أما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر ، ولا تمسك الكذب ، وتجوز عليهم الصفات عمداً أو سهواً ، والكبائر سهواً لا عمداً .

الوعد والوعيد

١١ - اختلفت الأمة في مسألة الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب : هل يجب على الله الوفاء بها أو لا ؟ قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، وله أن يعاقب المطيع ، ويثيب العاصي . وهذا ما قاله الغزالي بالحرف : « ان الله لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين » . واستدلوا على ذلك بأن الله مالك كل شيء والمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء ، تماماً كما تتصرف نحن بالمثل . وقال المعتزلة : ان ثواب المطيع ، وعقاب العاصي ، ان مات بلا توبة - واجبان على الله ، وإلا كان ما أخبر به كذباً ، والكذب محال عليه سبحانه . واستدلوا بقوله تعالى : « وما انا بظلام للعبيد » .

وقال الامامية : يجب على الله الوفاء بالوعد ، وهو ثواب المطيع ،
لأنه مقتضى العدل والانصاف ، ولا يجب عليه الوفاء بالوعد ، أي عقاب
العاصي ، لأن العقاب حق لله ، فيجوز له إسقاطه ، غاملاً كما لو كان
لإنسان دين في ذمتك فيجب عليك أن تؤديه غير منقوص ، أما لو كان
الدين لك فأنت بالخيار ، إن شئت أن تسمح ، وإن شئت استوفيته
كاملاً . وهذا وقف الامامية موقفاً وسطاً ، حيث وافقوا المعتزلة في
الوعد ، وخالفوهم في الوعيد ، ووافقوا الاشاعرة في الوعيد ، وخالفوهم
بالوعد . وبالتالي ، فإن ما يبرر القول بأن الإمامية هم أتباع المعتزلة ؟
وكيف تلسب الإمامية إلى المعتزلة ، وقد رووا عن الإمام جعفر الصادق
قوله : « لمن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت ، ورامت عن أن
ترفع التشبيه فأثبتت »^(١) . وهذا ما قالته الاشاعرة عن المعتزلة
بالحرف الواحد .

(أم مصادر هذا الفصل أربعة كتب في علم الكلام ، كتابان السنة :
المواقف للإمامي ، وشرح التجريد للقوشجي ، وكتابان الشيعة شرح التجريد
وكشف القوائد المتن المحقق الطوسي ، والشرح للعلامة الحلي) .

(١) كتاب « كثر القوائد » لـ محمد بن علي الكراجكي من شيوخ الامامية وثقاتهم ، توفي
سنة ٤٤٩ هـ .

الفصل الحادي والثلاثون

مصطلحات فلسفية

أيس - هو الوجود . ضد « ليس » النقي . ومن تماثيل الكندي « مؤيس الأيسات عن ليس » أي موجد الموجودات عن لا شيء .

الحال - هو عند المعتزلة واسطة بين الوجود والعدم ، ويمنون به صفة الشيء ولكن هذه الصفة ليست بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعومة ولا المجهولة .

الحلاء - هو خلو المكان عن الشاغل - حق عن الهواء ، اثبت المتكلمون ونفاه الفلاسفة .

الرواقيون - نسبة إلى الرواق المزخرف الذي نشأ فيه زينون القبرصي « ٢٦٤ ق م » وفلسفتهم تركز على البحث « كيف أعيش » .

الاشراقيون - هم القائلون بأن النفس إذا خلصت من الشوائب والموانع امكنها الاتصال بالعقل القمعال ، وهي إذا قابلت الشيء يحدث لها عند المقابلة إشراق على الشيء فتراه كما هو .

الطفرة - هي أن ينتقل المتحرك من الجزء الأول إلى الجزء الثالث

دون أن ير بالجزء الثاني .. إرجع إلى فصل « الجواهر والأعراض » ، (١٤) من هذا الكتاب .

القضية الحقيقية - هو ما كان الحكم فيها على الطبيعة الشاملة للأفراد الموجودة فعلا ، وللأفراد التي ستوجد فيها بعد ، كما لو قيل : كل من يبلغ سن الثامنة عشرة فهو مالك لأمره ، ولا ولي عليه ، وأما القضية الخارجية فانها تختص بالأفراد الموجودة بالفعل ، كما لو قيل : مات من في السيارة .

القول الشارح - هو الكلام الموجب إلى التصور دون التصديق ، والحجة توصل التصور والتصديق .

الكمون - هو القوة الموجودة في الشيء ، كالتار في العود قبل أن يحترق .

المشامون - كان افلاطون يعلم الفلسفة ، وهو ماشر فسميت فرقته بالمشائين .

(١٥) العقل الحيواني مجرد قابلية النفس للإدراك ، وسمي بذلك تشبيهاً بالحيواني الأول اعالية عن جميع الصور ، ولكن تقبلها كالطفل القابل بطلبه للكتابة .
العقل بالملكة هو الاستعداد لتحصيل النظريات بعد الحصول على الضروريات ، كالرجل المستعد لتعلم الكتابة .
العقل الفعال استكمال للنظريات متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد كالقوي تعلم الكتابة فان يكتب متى اراد .
العقل المستعد هو الذي استحققت للنظريات فعلا كالكتاب حين يكتب .

القِسْمُ الثَّانِي

نظراتُ في التصوّف والكراماتُ

الفصل الأول

التصوف والرهينة

ما هو التصوف ؟ وما هي الغاية المقصودة منه ؟ وهل هو من الموضوعات الإسلامية الخالصة ، أو ان تاريخه يمتد إلى ما قبل الإسلام ؟ وبالتالي ، هل الرهبانية هي التصوف بالذات ، أو شيء آخر لا يمت إلى التصوف بصلة .

ما هو التصوف ؟

قد يُظن أن التصوف طريقة تدعو إلى ترويض النفس على الفقر والمسكنة ، ولبس المرقعات ، وحمل السايح ، وترك الكسب والعمل لتحصيل العلم والمعيش ، والإقبال على ذكر الله في الخلوات والخلقات . ولا مصدر لمن فسر التصوف بذلك إلا انه رأى فتنة من الكمال تحترف العيش عن هذه السبيل ، ثم تلتزم بذكر الله ، واسم التصوف ، فتخيل ان هذا هو المعنى الحقيقي للتصوف . وبدية أن الحق لا يُعرف بالرجال ، بل العكس هو الصحيح . ولو أخذنا معنى التصوف من بعض المتسبين إليه ، والمتسبين يسمونه ، لكنا كن بأخذ المسيحية عن مقلنس ، والإسلام عن معمم ، ويدع القرآن والإنجيل ، وما فيها من تعاليم وأحكام وفرائض .

ولا شيء أدل على أن التصوف غير الزهد من أن معنى الزهد يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها ، أما التصوف فقد أخذ في مفهومه مجاهدة النفس وترويضها ، أجل ، أن الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس هو التصوف بالذات . على أن ابن عربي ، وهو أحد شيوخ الصوفية ، قد قرأ هذا الحديث للقدسي حكاية عن الله سبحانه : « أنا الرحمن خلقت الرحم ، وشققت لها اسماً من اسمي ، لمن وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته » ففسره بأن العمل في هذه الحياة ضرورة لازمة لكل إنسان صوفياً كان أو غير صوفي . ويتلخص شرحه لهذا الحديث بأن الله أراد من الرحم الطيبة ، فكأن الرحم تضم الطفل وتقضيه ، وتحفظ له الحياة كذلك الطيبة تضم الإنسان وتطعمه ، وفيها ينمو ويكبر . أما صلة الإنسان للطيبة فهو أن يجد فيها ويعمل ، ومعنى قطعه لها أن يكسل ويعمل . وقال الشيخ ابن عربي : من بخش حق الطيبة فقد بخش حق الله ، وجهل ما فيها من أسرار .

هذا ، إلى أن ما يحصل للإنسان من الثواب والنعم في الآخرة ، وبعد الموت - هو من نتائج العمل في هذه الحياة ، فليس الكمال الأخروي إلا من ثمرات العمل في الطيبة نفسها ، وهذا معنى قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » ومعنى قول الإمام علي : « اليوم عمل ولا حساب » وغداً حساب ولا عمل . « وحل المسابح وليس المرقعات وعقد الحلقات ليس في شيء من العمل عند الله وعند الناس .

أذن التصوف شيء ، والزهد شيء آخر . وأيضاً ليس التصوف من الشعائر والمقائد الدينية ، ولا من التقاليد السائدة والنظم الاجتماعية ، ولا هو حقيقة طبيعية تفرض نفسها فرضاً ، وإنما هو بأساليب التربية أشبه .. نقول ، مع العلم بأن التصوف بمناء الشامل لكل فئة تنسب به ، وتقتضي إليه - لا يحسمه حد ولا رسم ، لأن المتصوفة على أنواع ، فمنهم

من هام يجب الله ، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر بالله ، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله ، وآخر قال بحلول الله فيه وفي غيره ، ومنهم من يقول بالكشف والاشراق ، وما إلى ذلك . فالتصوف إذن بمعناه الشامل لجميع للترعات والاتجاهات ليس منهجاً محدود المالم والغاصد ، وبالتالي فلا يمكن الإشارة إليه بمحد جامع مانع .

وقد ذكر له تعاريف شتى أنهاها بعضهم إلى نيف وسبعين تعريفاً . ومها يكن فنحن نشير إليه بأنه الانتصار على النفس ، والتغلب على ميولها وأهوائها عن طريق التدريب والتهذيب ، غاماً كترويض الحيوان المقترس على الوداعة ، فيصبح وادعاً مسالماً بعد أن كان شريراً غاصماً .

الغاية من التصوف

أما الغاية المقصودة من التصوف فتختلف تبعاً لأنظار المتصوفين ، فمن اعتبره سبيلاً من أسباب المعرفة تكون الغاية عنده ثقافية ، ومن رآه طريقاً إلى الكمال تكون الغاية عنده أخلاقية . ومن اتخذ وسيلة للخلاص من عذاب الآخرة فتكون دينية . وبعضهم يرى التصوف سبيلاً لهذه مجتمعة .

تاريخ التصوف ،

إن التصوف بمعناه الشامل لجميع أنواعه وصوره ، وكما تبحثه كتب الفلسفة - ليس من المسائل والموضوعات الإسلامية الخالصة التي يرجع فيها إلى القرآن والحديث النبوي ، بل إن التصوف بمعنى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ينكره الإسلام ، وينفيه نقياً قاطعاً . وتاريخ التصوف يمتد إلى ما قبل الإسلام ، وقد تسرب إلى الفكر الإسلامي ، واندمج به كغيره من الأفكار الأجنبية . فوحدة الوجود والحلول قد جاءا من الفلسفة الهندية والافلاطونية الحديثة ، كما أن البوذية تركز تأليهما على تهذيب النفس وتحريم المذات .

وقال الباحثون في التصوف : ان الصوفية لمسلمين كانوا في أول أمرهم يتلون القرآن ، ويكثرون من العبادة وذكر الله ، ثم تكلم أبو يزيد البسطامي في الفناء بالله ، وهذه الفكرة توجد في البوذية ، وتسمى « نرفانا » . وقال الباحثون أيضاً : ان النصرانية أحد منابع التصوف ، وعنهما أخذ ليس الصوف ، إذ كان كثير من الرهبان يلبسونه ، وإلى النصرانية يسند الكلام في حب الله .

الرهبانية والتصوف

قال بعض المستشرقين : ان الرهبانية المسيحية أحد منابع التصوف الاسلامي وتبعه على ذلك جماعة من المصريين ، منهم الدكتور زكي مبارك قال في الجزء الثاني من كتاب : التصوف الاسلامي : « ان المسلمين كانوا يرون المسيح قدوة في الشؤون الروحية ، فانهم عرفوا الانجيل منذ زمن بعيد ، وقد ترجوه ترجمة فصيحة جداً ، ومن تلك الترجمة الفصيحة شواهد كثيرة في كتب الأدب والتصوف ، كالذي نراه في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ، وكتاب « الإحياء » للغزالي . والتشابه كبير جداً بين مذاهب الصوفية في التعمد ، فالنصراني المتبتل يدخل الكنيسة وفي جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية والصلوات ، والصوفي المخلص يدخل المسجد وفي يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات والأحزاب والأوراد » .

ونحن لا ننكر الرهبانية المسيحية ، كيف ، وقد نص عليها القرآن الكريم في الآية ٢٨ من سورة الحديد : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء مرضاة الله ، فما رعوها حق رعايتها » ، كما أثنت الآية ٨٦ على الرهبان والقسيسين : « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » .

ولكن تتساءل : هل الرهبانية هي التصوف ؟ وهل القسيسون والرهبان من المتصوفة حقاً أو انهم رجال دين يعيشون معيشة خاصة ، ويتزبون بزي خاص ، يسجدون الله ويقومون بمهمة الدفاع عن العقيدة ، وتعليقها للناس بالوعظ والارشاد ؟

أما نحن فنميل إلى أن الرهبانية غير التصوف ، وإن رجال الدين شيء فإما المتصوفة شيء آخر ، وبخاصة التصوف النظري الذي هو أحد أسباب المارقة . ومما يمكن ، فلا يمكن الباحث المتصف أن يرجع التصوف بمناه الشعب إلى أصل واحد محدود .

أجل ، يمكن أن نرجع إلى المسيحية الحب الإلهي عند المتصوفة المسلمين ، على أن القرآن الكريم قد صرح به في أكثر من آية ، ولكنه أراد الحب بمعنى الطاعة والالتقياد لله والجهاد في سبيله ، لا بمعنى الوجد والشوق .

التصوف والاسلام

والآن ، ما هو موقف الاسلام من التصوف ؟ هل ينكره أو يقره ؟ لقد أشرنا فيما سبق إلى أقسام التصوف وأنواعه ، فما كان من نوع "مجاهدة النفس ومراقبتها ، والاقبال على الله وعمل الحق - فهو من صميم الاسلام ، بل سماه النبي بالجهاد الأكبر ، وسمى الجهاد بالسيف الجهاد الأصغر .

وما كان بمعنى الاتصال بالله مباشرة وبلا واسطة ، أو الاتحاد والحلول فهو كفر والحاد .

وما كان من نوع الشعوذة والراء ، وادعاء السحر ، وعلم الغيب والكرامات - فهو فسق وثفاق . وقد جاء من طرق الشيعة أحاديث كثيرة في ذم التصوف والمتصوفين بهذا المعنى ، والمعنى الذي قبله ..

وان الصوفية « قطاع طريق المؤمنين ، والدعاة إلى نعمة الموحدين ، وانهم حلفاء الشيطان ، وغرور قواعد الدين ، يتزهدون لراحة الاجسام ، ويتعبدون لصيد الآثام ، ولا يتبعهم إلا السفهاء ، ولا يعتقد بهم إلا الحفقاء » .

أما أن يكون التصوف سبيلاً من أسباب المعرفة ، وطريقاً لبعض المجهولات ، أما أن يُلهِم القلب الزكي بنوع من الحقائق - فله مصدر واضح في الإسلام . ويسمى هذا التصوف بالتصوف النظري ، ويعلم القلب . ولعلاقته بالمعرفة دخل في الفلسفة ، وكان باباً من أبوابها ، وموضوعاً من موضوعاتها . ويشهد لهذا الارتباط قول الرسول الأعظم : « من علم وعمل أورثه الله علم ما لم يعلم » حيث جعل العمل سبيلاً للعلم ، تماماً كالعلم الذي هو سبب معد للعمل . ويتفق هذا الحديث مع النظرية القائلة ان المعرفة تخضع للنشاط العلمي ، كما يخضع العمل للمعرفة - مثلاً - إذا تعلمت مهنة وياشرت العمل بنفسك ، ومضيت مستمراً في ممارستها تفتحت آفاق جديدة تدعوك إلى عمل جديد ، وإذا قايمت حصلت لك معرفة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فالعلم والعمل أشبه برجل يسير في ظلمة حالكة وفي يده مصباح .. فالمصباح يضيء له الجزء الأول من الطريق ، فيقطعه الرجل بسلام . فإذا انتهى منه يصير المشي سبيلاً لإضاءة الجزء الثاني ، فيقطعه الرجل ، كما قطع الجزء الأول . وهكذا يحصل التفاعل بين متابعة السير والإضاءة ، حتى النهاية ، فكل منها سبب ومسبب ، وفاعل ومتفاعل ، فالضوء فاعل لأنه يهيئ للسير على الطريق ، ومتفاعل لأن المشي يهيئ لإضاءة الجزء التالي منه .

وقال الامام علي مشيراً إلى ربط المعرفة بالتصوف : « ان الله جعل الذكر جلاءً للقلوب ، تسمع به بمد الوقرة ، وتبصر به بمد المشوة ، وتقاد به بمد المائدة » . وقال : « ان من أحب عباد الله إليه عبداً

اعانه الله على نفسه ، فامتشر الحزن ، ومجلبب الخوف ، فزهر مصباح الهدى في قلبه ، فقد جمل اتصالاً بين طاعة الله ، وبين المعرفة . كما ربط بين المصيبة ، وبين الجهل في قوله : « من قارف ذنباً فارق عقل لا يعود إليه أبداً » ، إلى غير ذلك من تعاليمه التي تربط بين كل صفة ومسا يناسبها من الصفات . فالفضائل عند الامام متاخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، ويطرده كل خلق شريف ما يضاؤه من الأخلاق الرذيلة ، تماماً كالجسم القوي السليم يقاوم الاسقام ، ويزداد قوة ونشاطاً . وجاء في القرآن الكريم آية ١٧ من سورة محمد : « والذين اعتدوا زادهم هدى » .

أما الرذائل فهي كأمراض الجسم ، يؤدي بعضها إلى بعض ، قال تعالى في الآية ١٢٦ من سورة التوبة : « وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم » ولما كانت تصالح الامام متخمة بالحث على الزهد والتقوى ، وتربط بين المعرفة ومجاهدة النفس ، وكانت الدنيا عنده أحقر من عظمة عثر - كما قال - فقد اجتنبته إلى نفسها كل فرقة من فرق التصوف ، وانتسبت اليه مدعية أنها تستقي من معينه ، وتستمد من تعاليمه .

قال المستشرق جولدم تسيير في كتاب « العقيدة والتشريعة » : « ان تقديس علي أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية ، حتى تنقلت أحياناً في ثنايا منهجهم وتعاليمهم » .

أما المعرفة التي يؤدي اليها التصوف فهي معرفة السبب الأول لهذا الكون وأوصافه وأفعاله ، ومعرفة اسرار العالم ، والحكمة المودعة في نظامه وجميع أشيائه ، بخاصة معرفة حقيقة الانسان والغاية من وجوده ، والوجهة التي يجب عليه أن يتجه اليها في حركاته ومكثاته (١) .

(١) هذا قول الصوفية ، أما نحن فنؤمن بأن التجرد عن الأهواء والافغراض ، والاعلام الله قوة وعمل يجر الانسان تلقائياً إلى الإيمان بالله ، وإلى الحكمة التي وصف الله بها الانبياء والصلحاء ، وهي سرفة الخير والعمل به ، ومعرفة الشر ، والابصاء عنه . وإليه اشارت الآية : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

التوفيق بين الدين والتصوف :

وقد وجد بين المتصوفين فئة حاولت التوفيق بين التصوف والظواهر الدينية ، كإبن عربي ، وعبد الرازق القاساني ، وإبن فهد ، وغيرهم . ومن الأمثلة على هذا التوفيق قول إبن عربي بأن دين الإسلام وغيره من الأديان أمرٌ بالحب والإخاء ، والحب يستدعي رفع الحواجز بين الناس ، كل الناس ، دون فرق بين المسلم والمسيحي ، والوثن وغيره ، وأعلن إبن عربي هذا الرأي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لتزلاّن ودّير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والراح قوراة ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحب اتى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني

وشطح بعض الصوفية القائلين بالاتحاد ، ولم يقف عند حد ، وألف بين الكفر والإيمان ، واعتبرهما سواء عند الله ، وأعطاه هذه الصورة للشعرية ، قال : الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها ، يقوم بينهما حاجزٌ لا يتجاوزه ، وسين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه اختفى الكفر والإيمان ، واتحد في طائر واحد ذي جناحين^(١) .

وإذا صرفنا النظر عن النصوص الدينية ، وافترضنا انها لا تؤيد ولا تقند التصوف ، ونظرنا إلى اهتمام الأمم به منذ أقدم العصور ، كالأبراهيمية والصابئة واليهودية والمناوية والمسيحية — لو فعلنا هذا لألفينا التصوف شرعة عالمية ، وفلسفة إنسانية .. وهذا يدعو إلى الظن أن لمجاهدة النفس وتركيب القلب اثرٌ معقولاً ، ونوعاً من الارتباط بينه وبين المعرفة وكشف الحجب . فن الحق والجمال ان تنفي هذا الاثر والارتباط « ضربة واحدة » وتندعي

(١) ان المساواة بين الكفر والالحاد تقتضي على وحدة الوجود ، فكل من قال بوحدة الوجود لا يرى فرقاً بين الأديان ، ولا بينها وبين الالحاد .

بطلانه جمة وتفصيلاً ، بخاصة أن العلم لا يقر الاحكام النهائية المطلقة
سلبية كانت أو إيجابية .

لا تمنع ولا تشيع في التصوف

ليس التصوف علماً كالفقه ، كي ينقسم المختلفون فيه إلى مذاهب ، كما
هو الشأن في اختلاف الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة ، ولا هو
أصل من أصول العقيدة ، حتى تتعدد الفرق على أساس الاختلاف فيه .
إن الفارق الوحيد بين السنة والشيعة هو نص النبي بالخلافة على الإمام
علي ، فمن أثبته فهو شيعي ، ومن نقاه فهو سني ، ولا علاقة للتصوف
بشيء مما فيه بذلك . فالشيعة منهم المتصوف ، وكذلك السنة . والمتصوفون
منهم السني ، ومنهم الشيعي ، ولكن متصوفي السنة أكثر من متصوفي
الشيعة . فقد نقل المستشرق نيكلسون عن عبد الله الأنصاري أنه قال :
كان من أئمة شيخ صوفي عرفتهم شيعيان اثنان لا غير .

وهذا يتبين مكان الخطأ فيما نقل عن أبي المظفر الاسفراييني من أن
التصوف مذهب من مذاهب أهل السنة ، كما يتبين الخطأ في قول من
عد المتصوفة فرقة مستقلة عن سائر الفرق الإسلامية . فقد كان الغزالي
صوفياً أشعرياً ، وابن سينا صوفياً امامياً ، وغيرهما صوفياً معتزلياً ، وكان
ابن عربي يدين بالحب الذي يشمل جميع الأديان . وقد أسلفنا أن التصوف
وجد في جميع الأديان منذ أقدم العصور . أجل ، إن طريق الصوفية
وأسلوبهم في الاستدلال ، واكتساب المعارف - يختلف عن طريق الفلاسفة
والمتكلمين ، أما عقائدهم فقد تتفق معهم ، وقد تختلف .

وإذا كانت حياة التصوف حياة المجاهدة والتقوى والتأمل فإن الشيعة
أغنى الناس جميعاً في هذا التراث ، فقد رووا عن أئمتهم من المواعظ
والحكم والأدعية والمناجاة ما لا يلبثه الإحصاء ، وتنقل منها قطعة للإمام

زين العابدين تصور موقفه مع خالقه سبحانه ، ودفاعه عن نفسه إذا أراد الله عقابه وعذابه . ولسنا نجد في كلمات الصوفية على كثرتها وتنوعها ما يشبه كلام هذا الإمام العظيم . فإن كلمات الصوفية كلها أو جلها من نوع الحب والوجد وبيت الأشواق ، أو الغزليات والخرجات ، أو الإعراض عن الحياة والمذات ، أو التزيم والتنفيم ، أو الالغاز والطلاسم ، إل غير ذلك .

أما كلمات الامام زين العابدين فإنها تفيض بيمان لم يمتد إليها الصوفيون ولم تحظر لهم على بال ، ولم يبلغه أحد من قبل ومن بعد ، قال مخاطباً ربه إذا أراد حسابه وعقابه :

« إلهي ، وعزتك وجلالك لئن طالبتني بنفوي لأطالبنك بمفروك ، ولئن طالبتني بلؤمي لأطالبنك بكرمك ، ولئن أدخلتني النار لأخبرن أهلها بحبي لك ..
إلهي ، إن كنت لا تنفر إلا لأوليائك وأهل طاعتك ، فإني من يفزع المذنبون ، وإن كنت لا تكرم إلا أهل الوفاء بك ، فبمن يستغيث المسيئون ..
إلهي ، إنك أولت في كتابك للمفرو وأمرتنا أن نطهوا عن ظلمنا ، وقد ظلمنا أنفسنا قاعف عنا ، فإنك أولى بذلك منا . وأمرتنا أن لا نرد سائلاً عن إربابنا ، وقد جئتك سائلاً فلا تردني عن بابك . وأمرتنا بالإحسان إلى ما ملكك إيماننا ولحن أرقاؤك ، فاعتق رقابنا من النار ... »

ثم قال مدافعاً بأسلوب آخر :

« إلهي ، إني امرؤ حقير ، وخطري يسير ، وليس عذابي بما يزيد في ملكك مثقال ذرة . ولو أن عذابي بما يزيد

في ملكك لأحييت' أن يكون ذلك لك ، ولكن سلطانك
اعظم ، وملكك أدوم من أن تريده طاعة الطمعين ، أو
تنقصه معصية المنين ... »

أرأيت دفاعاً أقوى من هذا الدفاع ! أو حجة أبلغ من هذه الحجة !
ماذا يصنع الله بمغاب الناس ما دام للمفكر لا ينقص من ملكه ، والعذاب
لا يزيد من سلطانه ١٤ .. وقد احتج الإمام بنفس الشريعة التي كتبها الله
على نفسه وعلى الناس اجمعين ، حيث قال عز من قائل : « كتب ربكم
على نفسه الرحمة ... يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعاً . انه غفور رحيم » ونحن معاشر
المنين لا نطلب من الله إلا الرحمة والغفران .. لقد وضع الإمام زين
العابدين النقاط على الحروف ، وقدم الأرقام للحاكم العظيم مع التقديس .
وإذا كان قول الله حقاً وصديقاً فإن احتجاج الإمام جاء وفقاً لهذا الحق .
وما أبعد ما بين هذا الأسلوب الذي يفتح الناس باب الرجاء ، وبين
طريقة مالك بن دينار الصوفي الذي يسد باب الرحمة والرجاء .
قال له قوم وقد انقطع عنهم الفيت : ادع لنا ربك يميننا . فقال :
إنكم تسبطنون المطر ، واستبطىء الحجارة ! .

نحن والتصوف :

وتساءل : هل في هذا التراث الضخم الذي بين أيدينا من التصوف
ما يسهل لنا الطريق إلى ما نبتغيه من الخير والصلاح ؟ هل باستطاعتنا
أن نستنتج من التصوف ما يحمينا من الانحرافات والمخاطر ؟

الجواب :

ان التصوف يعتني عناية خاصة بالسلك المضي ، ويتم بهتذيب النفس
وصلة الإنسان بخالقه ، ويتجه به وجهة روحية ، ويدفعه إلى عمل الخير

لوجه الخير ، لا رغبة في مال أو جاه ، وإلى ترك الشر للشر ، لا خوفاً من السوط والسيف .. ومعنى هذا ان مبدأ التصوف يقر بوجود الفضيلة كحقيقة واقعة لها وجود مستقل عن المشاعر والاستحسانات والرغبات . ومعناه أيضاً أن التصوف من مقومات الثقافة والحضارة التي عاشها الأجداد والآباء ، فعلينا ، والحال هذه ، أن ندرسه على أسس جديدة يحيد وعناية ، ونقيمه فوق النظريات والأفكار التي ترشدنا إلى الطريق القويم ، وتسير بنا إلى الأمام .

وإذا كان البعض لا يؤمن كالمصوفية بالحدس والكشف ، فنحن نؤمن بأننا في أشد الحاجة إلى الحب والاخاء ، وإلى الشعور بالمسؤولية ، وتطبيق القيم الروحية ، ونبني التوصل إلى ذلك بكل وسيلة ، بالقصة والمرحبة والموسيقى والسيتا ، والرعظ والارشاد ، وما إلى ذلك من المؤثرات الدينية ، والوسائل الفنية التي تتخذ منها رادعاً عن الموبقات والانحرافات . ان التصوف أجندى وانفع من هذه الأجهزة ، وأي شيء أبلغ في الايمان والتقوى من قول الامام علي : « اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؟!

وأي قول اوقع في النفس من قول ابن عربي : « أدب بدين الحب » ، وقول جلال الدين الرومي : « ليس حب الناس الا نتيجة لحب الله » ؟ وأي شيء أقوى في الشعور بالمسؤولية من قول اويس القرني الذي كان يتصدق بما يزيد عن ما كله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً ، فلا تؤاخذني به ، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني به » (١)

أما الذين لا يشعرون بالمسؤولية ، ولا يقولون ويفعلون الا بدافع الربح والتجارة ، أما هؤلاء فدواؤهم أن يجاهدوا انفسهم ، ويراقبوها ،

(١) شهد له رسول الله بالجنة دون ان يراه ، وقال يفتل في شفاعته مثل ربيعة وسفر ، وقال له عمر : أمر النبي أن يبلغك سلامه . حضر اويس مع الامام في صفين ، واستشهد بين يديه ، وهو من كبار التابعين .

حقى تصبح مأمورة غير أمرة ، وطبعة غير متبوعة ، وإن يرقنوا علياً لا نظرياً بأنهم مسؤولون أمام الله ، ومحاسبون على كل كبيرة وصغيرة ، ويجزون بأعمالهم ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . والتصوف كقيل بذلك كله ، كقيل بأن يزيل من النفوس والأذهان الفكرة الشخصية ، ويحل مكانها فكرة القانون والعدالة . لقد اعتدنا أن نقول : فلان عظيم ، لأنه وزير أو نائب أو مدير ، ولأنه يوظف ويمزل ، ويرفع ويضع .. ولا بد للمصلحين أن يبدلوا كافة الجهود لازالة هذه الفكرة ، واستبدالها بفكرة العدالة والكفاءة ، وإنهم لواجدون في التصوف خير الوسائل وأجداها الى هذه الغاية .

وبالتالي ، فإذا كانت التربية نظريات وأفكاراً ، فإن التصوف بمنها الصحيح تطبيق وعمل .



الفصل الثاني

الافلاطونية الحديثة

الحب الإلهي :

قال أحمد أمين في الجزء الرابع من ظهر الاسلام ص ١٥٠ : « للتصوف ركنان : الزمادة ، وحب الله » .

وقد أسلفنا أن الزهد^(١) غير التصوف ، حيث يعتبر في التصوف مجاهدة النفس ، وترويضها دون الزهد ، فإنه يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا وملذاتها . أما الحب الإلهي فقد وجد من بين الصوفية المسلمين من ادعاه ، ودعا إليه ، وعرفه بعضهم بأنه الميل الدائم بالقلب الهائم . وقال آخر : إنه إشار المحبوب على جميع المصحوب . وقال ثالث : إنه نحو الحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته . ورابع : إنه هتك الأستار ، وكشف الأسرار . وخامس : إنه لذة في المخلوق واستهلاك في الخالق . وسادس : إنه أغصان تنبت في القلب ، وما أشبه ذلك .

(١) فرق ابن سينا في كتاب « الاشارات » بين الزاهد والمريد والعارف ، فالزاهد يترك الدنيا طلباً للآخرة ، والمريد يسكن في الدنيا من أجل الآخرة ، فغاية كل منها واحدة الا ان الزاهد سلبى ، والمريد ايجابى ، أما العارف فإنه يجاهد نفسه ويروضها طلباً للكمال .

وأعترف بأنني لم أفهم شيئاً من حب الله بهذا المعنى ، أما حبه بمعنى طاعته والانقياد له فمقبول ومقبول ، وقد نص عليه القرآن الكريم في الآية ٥٣ من سورة المائدة :

« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » ولكن الحب بهذا المعنى يرجع إلى مجاهدة النفس ، وتخليتها بالكمال والفضيلة ، وعليه فلا يكون قسماً من التصوف ، ولا ركناً له .

وقرأت كثيراً مما كتب في هذا الموضوع قديماً وحديثاً ، واطلعت أخيراً على كتاب « الحب الإلهي في التصوف الإسلامي » ، رقم ٢٤ ، نشرته المكتبة الثقافية في القاهرة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد القومي ، وقد بلغت صفحاته ١٣٧ صفحة ، ورجعت إليه أكثر من مرة أملاً أن أخرج منه بمحصل يمدني فيما أكتب لهذا الفصل ، ولكنتي لم أحصل على جدوى ، ولا شيء أصعب عليّ من أن أكتب في موضوع لا أعقله ولا أدركه ، لذا صرفت الكلام عن الحب إلى الأفلاطونية الحديثة ، لأنها أحد منابع التصوف .

ونعهد للأفلاطونية الحديثة بالإشارة إلى نظرية المثل عند أفلاطون استاذ المعلم الأول ، فقد نسب إليه القول بأن الموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وتسمى هذه الصور بالمثل الإلهية ، ومن خصائصها أنها لا تقسّد ولا تتدثر ، فهي أبدية أزلية ، والذي يفسد ويندثر هو هذه الكائنات المشاهدة . وقد فُسر هذا المثل بتقاسير شتى متناقضة متضاربة ، نختار منها تفسير الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم المعروف بالملأ صدرا ، هذا مع الاعتراف بأن اختيارنا لتفسيره لا يستند إلى دراسة وافية ، ثم المغارة بين ما قيل حولها ، واختيار الأصح والأرجح . وإنما اخترنا قول هذا الفيلسوف لشهرته ، والثقة بكتابته ، وتبحره في هذا الفن ،

فنحن في مسألة المثل الأفلاطونية مقلدون لا مجتهدين . وتتلخص أقوال
الملا صدرا ، كما جاءت في الجزء الثاني من السفر الأول من كتاب الأسفار :
— بأن لكل نوع من أنواع الكائنات أفراداً عديدة ، منها هذه الأفراد
المشاهدة التي يمرض لها الفساد والعدم ، ومنها فرد واحد تام كامل يوجد
في عالم الجبروت والإبداع ، أي عالم ما وراء المادة . وهذا الفرد الكامل
لا يقتصر إلى شيء ، ولا يتغير ولا يتبدل ، وهو الأصل والمبدأ لسائر
أفراد النوع التي تقصد وتزول .

وإن قال قائل : كيف يكون النوع فردان : أحدهما كامل قائم
بنفسه ، والآخر ناقص قائم بغيره ؟ ! وهل يمكن وجود قاسم مشترك
يجمع بين شيئين متناقضين ؟

قال صاحب الأسفار في جوابه : لا مانع أبداً أن يصدق العام على
أفراد تتفاوت نقصاً وكلاً ما دام الكمال في الحقيقة والجوهر ، والنقص في
المرض والنسبة إلى المحل .

الأفلاطونية الحديثة:

في القرن الثاني والثالث الميلادي وُجد فلاسفة شرقيون ، اسكندريون
وسوريون كان مهم واعتمادهم أن يكونوا ديناً مقلداً بأراء افلاطون ،
قالين من عندهم ، وفلسفته من افلاطون الذي لا يعرف عن هذا الدين
كثيراً ولا قليلاً . وأشهر هؤلاء افلوطين المصري (ت ٢٦٩ م) وتتلخص
فلسفته بأن وراء المادة موجوداً أولاً واحداً من جميع جهاته ، وعن هذا
الموجود الواحد صدر قهراً العقل الكلي ، وهذا العقل يحوي في
ذاته 'مثل جميع الموجودات . ثم صدر عن العقل الكلي النفس الكلية ،
وعنها صدرت جميع الموجودات بواسطة النفوس الجزئية وفقاً للنسب
الموجودة في العقل الكلي . وهذه الأريمة ، أي الأول الواحد ، والعقل

الكلي ، والنفس الكلية ، والموجودات - متشابكة مترابطة مترابطة تشترك في جميع الخصائص . ومن هنا كان افلوطين مسوقاً إلى وحدة الوجود ، أراد ذلك ، أو لم يرد . ويؤيد ذلك ما نسب إليه من أن الموجودات المادية تتحول في النهاية إلى الوجود الأول ، وتقنى فيه ، تماماً كالبخار الذي تحول من الماء ، ثم يتحول إليه .

والمعرفة عند افلوطين تنحصر بالتوق والكشف ، أي بالمعرفة القلبية ، ولا قيمة لغيرها منها كان نوعها . ومن أقواله « يجب عليّ أن أدخل في نفسي ، ومن هنا أستيقظ ، وهذه اليقظة أتحداً بالله » ، وقال : « يجب أن أحجب عن نفسي النور الخارجي ، لكي أحيا وحدي في النور الداخلي » وقال أيضاً : « إني ربما خلوت إلى نفسي ، وجعلت بدني جانباً ، وصرت كآني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً » .

ولما كان صدور المبدأ عن الأول بالطبع لا بالإرادة فلا يسمى هذا الصدور فعلاً ، بل إشعاعاً ، وانبثاقاً وقيضاً منها شئت فعبّر ، تماماً كما يشع ضوء الشمس من الشمس ، وكما يبعث اللهب الضوء والنور^(١) .

وقال فورفوروس (ت ٣٠٤ م) ، وهو تلميذ افلوطين : « ان الغاية من الفلسفة هي الخلاص من الشرور بمجاهدة النفس ، والقضاء على شهواتها وبهذه المجاهدة تتوصل إلى معرفة الله » .

وإذا تأملنا ما تحويه الافلاطونية الحديثة من وحدة الوجود الأول ، ومجاهدة النفس ، ثم الكشف والمعرفة القلبية - ظهر لنا جلياً أن هذه الافلاطونية من أم المتابع للتصوف الاسلامي .

(١) قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٧ الطبعة الرابعة : « ترجمت بعض رسائل افلوطين إلى القرن الرابع ، فوجد فيها القديس أوغسطين عروناً كبيراً ، ووضع الافلاطونية المسيحية ، أي ان الافلاطونية الحديثة مصدر الافلاطونية المسيحية » .

الفصل الثالث

التأويل

التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر ، بحيث يدل اللفظ على شيء ، ويفسر بشيء آخر ، كتفسير الإسلام بالدار ، لأنه جامع لأهلها ، والجنة بالمأدبة ، لأن فيها ما تشتهي الأنفس ، فقد جاء في الحديث الشريف « إن الله سبحانه جعل الإسلام داراً ، والجنة مأدبة ، والداعي إليها محمد » .

ويعد أن اتفق المسلمون كلمة واحدة على وجوب العمل بالكتاب والسنة اختلفوا : في أنه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيها ، أو يجوز تأويل اللفظ بما يخالف الظاهر ؟ فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً ، حتى ولو خالف حكم العقل ، ومنهم من قال يجوز التأويل ، بل بوجوبه في بعض الحالات ، وذلك إذا تصادم الظاهر مع العقل ، ومنهم من قال يجوز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقاً لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة من الصوفية ، ومن أجلهم عقدنا هذا البحث .

الوقوف عند الظاهر :

إن الذين أوجبوا الوقوف عند ظواهر النصوص ذهبوا إلى أن الحسن

والقيح ، ومعرفة الله - كل ذلك يجب بالشرع لا بالعقل . وقالوا أيضاً : ان الانسان مسير لا غير إعمالاً لحكم العقل ، وأخذاً بظاهر الآية ٩٦ من الصافات : « الله خلقكم وما تعملون » والآية ١٦ من الرعد : « الله خالق كل شيء » ، واتفقوا أيضاً على أن الله يُرى بالمشاهدة ، وان له سمعاً وبصراً لظاهر الآية ١١ من الشورى : « وهو السميع البصير » .

ثم اختلف هؤلاء الظاهريون فيما بينهم ، فمنهم ، وهم السنيثيون الحرفيون ويمبر عنهم بالحشوية ، ويأمل السلف قالوا : ان الله سمعاً وبصراً ، تماماً كسمعنا وبصرنا ، وانه يشاهد بالعيان في الدنيا والآخرة . ومنهم ، وهم السنيثيون الأشاعرة قالوا : ان الله يُرى في الآخرة ، لا في الدنيا ، وان سمعه وبصره يليقان بذاته ، وليسا كسمعنا وبصرنا .

ومها يكن ، فإن كلا من الحشوية والأشاعرة ثبتت له جميع الصفات ، كما وردت في ظاهر القرآن والسنة دون تأويل وتصرف ، وإذا اختلفا في شيء ففي الاسابغ فقط ، أما عند ظاهر النص فحل وفاق بينهم . ونقل عن الأشاعرة « ان مذهبهم يتمد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يؤخذ طريقاً إلى العلم بالشؤون الالهية ، وهو - أي الأشعري - وان رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس الا أداة للادراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل : إن الأشعري لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للآراء موقفاً بينها .. بل ان العقل عند الأشاعرة لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضي تحسناً ولا تقييماً ، ومعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسبع يجب » (١) .

ومع الشواهد على أن الأشاعرة لا يعتبرون العقل نرى أنهم يجيزون على

(١) كتاب « اسس الفلسفة » لتوفيق الطويل ص ٢٩٥ طبة ١٩٥٥ .

الله أن يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد - مستندين في ذلك إلى انه تعالى
نهى آدم أن يأكل من الشجرة ، ثم قضى عليه أن يأكل منها ، وأمر
ابليس أن يسجد لآدم ، ثم حال بينه وبين السجود^(١) .

واختصاراً إن العقل لا شأن له ولا وزن عند السنة الحرفيين والسنة
الاشاعرة ، فهو لا يدرك الخير والشر ، والحسن والقبح ولا الأسباب
بين الأحداث الطبيعية ، ويخير أن يرى الله عياناً ، وأن يأمر بما يكره ،
وينهى عما يحب ، وأن يكلف بما لا يطاق ، وأن يعذب المؤمن الطيب ،
ويثيب الكافر الخبيث ، وما إلى ذلك ، من الأقوال والآراء التي تدل
بصرامة ووضوح على الفصل بين العقل والشرع .

تقديم العقل على الظاهر :

قال المعتزلة : إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما
يتفق مع منطق العقل ، وعلى هذه السبيل قالوا : ان الحسن والقبح يُدركان
بالعقل لا بالشرع ، وإن الإنسان غير لامير ، وإن الله يُرى بالبصيرة
لا بالبصر ، وإن محمداً ويصير كناية عن علمه تعالى ، وإن معرفة الله
تجب عقلاً لا شرعاً .

وقول المعتزلة هذا يتفق كل الاتفاق مع قول الامامية بأن الشرع
والعقل لا يتصادمان بحال ، لأن العقل شرع من الداخل والشرع عقل
من الخارج ، والعقل عتدي بالشرع ، والشرع يُعرف بالعقل ، فهذا أبداً
ودائماً متحالفان متآزران ، كل منهما يحكم بما يحكم به الآخر . وقد روى
الشيعة عن أئمتهم أن من لا دين له لا عقل له ، وأنه ما عبد الله أحد بشيء

(١) « المذاهب الاسلامية » لابي زهرة ص ١٩١ .

مثل العقل^(١) وكيف يطيع الإنسان أوامر الله وغواميه بدون العقل^(٢) ثم كيف يتناقى العقل مع الدين ويفصل بينها ، وقد أمر الدين باتباع العقل قال الله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الألباب » وقال : « ان شر السواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » وقال في آيات كثيرة : « ألا يعقلون ؟ .. ألا يتفكرون . وما إلى ذلك من الآيات والأحاديث التي تعتبر العقل أساساً للدين . قال محمد بن الفيص^(٣) في كتاب « عين اليقين : « العقل كالأساس ، والشرع كالبناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس ، ولم ينش أساس ما لم يكن بناء » . واشتدوا لصحة التأويل شرطين أساسيين : الأول أن لا يستقيم المعنى لو بقي الظاهر ، كما هو . الثاني أن يكون بين المعنى الظاهر ، والمعنى الذي يؤول به اللفظ مناسبة وموافقة ، ومثاله تفسير اليد بالقدرة في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » لأن اليد مظهر للقدرة .

الظاهر والباطن :

قال جماعة من الصوفية : ان النصوص الشرعية ظاهراً ، وباطناً ، والظاهر هو النص الجلي الواضح ، تماماً كالصورة المحسوسة الملموسة ، والنص الخفي هو الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان ، وقد جاء في الأحاديث النبوية ان القرآن ظهراً وباطناً ، وان لبطنه سبعة أبطن ، وفي حديث آخر سبعين بطناً ، أما السبب لتمدد البطون فهو أن أسرار

(١) نقل الدكتور توفيق الطويل في كتاب « أسس الفلسفة » ص ٢٩٠ عن « كراي نو » ما نعه بالحرف الواحد « التشيع رد فعل لفكر حركي يقوم جوداً عقلياً بنا في منبأ أهل السنة » قال ثم قال الدكتور : « كان الشيعة فضل ملحوظ في اغناء المضمون الروحي للإسلام ، فان يمثل حركتهم الجامعة تأمن الأديان التمسير في قوالب جامعة » .

(٢) من علماء الإمامية ، وله مؤلفات كثيرة في الفلسفة والأخلاق والمناقب وغيرها ، توفي سنة ٨١٠٩١ هـ .

الناس مختلفة متباينة . وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم ، فمنهم من يخاطب بالظاهر فقط ، لأنه لا يفهم سواه . ومنهم من يخاطب بالباطن ، لأنه يدركه ويفهمه . ثم إن أهل الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك ، فمنهم من يخترق إدراكه حجاباً واحداً ، ومنهم من يخترق أكثر من حجاب إلى سبعين . والمدير الحكيم يخاطب كلا حسب ما بلغ إليه من درجات الفهم والإدراك .

وأيضاً إن الله سبحانه خلق عالين : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا الذي نحيا ، ونعيش فيه ؛ وعالم الغيب ، وهو عالم ما وراء الطبيعة . وكل شيء في عالم الشهادة ، له أصل في عالم الغيب . وهذا الأصل هو الروح والحقيقة واللب الموجود في عالم الشهادة ، فإي هذا الموجود هو قشر لتلك اللب ، وجسد لتلك الروح . وكما أن القشر ظاهر ، واللب باطن ، كذلك الموجودات في هذا العالم هي ظواهر وإشارات إلى الباطن الذي هو اللب والحقيقة ، ومن أجل هذا قيل : إن الدنيا طريق الآخرة .

الجواب

إن هذا الزعم لا يستند إلى دليل ، فإن الله سبحانه قد كلف الناس جميعاً بتكليف واحد ولم يفرق بين فئة وفئة ولا بين فرد وفرد ، وخاطب الجميع بالقرآن الكريم وأوجب عليهم العمل به ، وعال أن يأمرهم بأشياء لا يفهمونها ولا يتدبرونها ، كيف وقد وصف الله القرآن بأنه عربي مبين ؟ قال في الآية ١٠٣ من النحل : « وهذا لسان عربي مبين » وفي الآية ٢٨ من الزمر ، « قرآننا عربياً غير ذي عوج » إلى غير ذلك من الآيات . هذا إلى أن في القرآن آيات لا يمكن أن يكون وراء الظاهر شيء كقوله تعالى « محمد رسول الله » وقوله : « قل هو الله أحد » .

ومن مزاعم هؤلاء أن ظاهر الشرع لعامة الناس ، وباطنه للخواص

للمعارفين ، فالعبادة كالصوم والصلاة لا تجب على الصوفي للمعارف ، وإنما تجب على العامة ، لأن الغاية من العبادة هي الوصول ، ومتى وصل للمعارف فقد بلغ الغاية ، وانتهى كل شيء ، ولم يبق للوسيلة من أثر . فالذين ليس عقيدة يستند بها الناس ، ولا شعيرة يؤدونها بين مجموعة من الأحبار تسمى معبداً ، وإنما العقيدة هي الاعتقاد الحق بالله الذي يستلزم الانصراف الكامل عن الخلق ، والمعبود الحق هو القائم في القلب المقدس .

عظة وعبرة

ولهم في اشارات الظاهر إلى الباطن أقوال لا تخلو من عظة وعبرة ، منها هذا الحوار الطريف الذي دار بين الجنيد^(١) وبين حاجٍ فرغ من حجه : قال الجنيد للحاج : هل رحلت عن جميع نفوسك حين رحلت عن دارك قاصداً بيت الله الحرام ؟

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم ترحل . ثم قال له :

وحين لبست ثوب الإحرام ، هل خلعت صفات البشرية عنك ، وأنت

تخلع ثيابك ؟

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم تتحرم . ثم قال له :

وحين وقفت بعرفة ، هل عرفت الله حقاً ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تقف بعرفة . ثم قال :

وحين أقضت إلى المزدلفة ، هل رقصت جميع الأغراض الجسدية ؟

الحاج : لا .

(١) أحد أئمة الصوفية ، توفي سنة ٢٩٧ هـ

الجنيد : أنت لم تقض إلى مزدلفة . ثم قال :
وحين طفت بالبيت ، هل أدركت الجمال الإلهي في بيت الطهر ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تطف بالبيت . ثم قال :
وحين سميت بين الصفا والمروة ، هل أدركت الصفا والمروة ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تسع . ثم قال :
وحين جئت إلى منى ، هل نعتبت عنك جميع المنى ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تزر منى . ثم قال :
وحين فحرت القريان ، هل فحرت الشهوات والغايات ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تتحر . ثم قال :
وحين رميت الجمار ، وبالتالي ، هل رميت أفكارك السوداء ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم ترم الجمار . وبالتالي ، أنت لم تفعل شيئاً .

ولست أخفي على القارئ أن هذا الحوار قد ترك في نفسي أثراً بالغا ،
من حيث لا أريد ولا أشعر ، على الرغم أني من المؤمنين بوجوب الحج
تعبداً على من استطاع إليه سبيلاً ، وإن لم يتعظ من الله بواعظ ، ويزدجر
منه بواجب ، ولكني من المؤمنين بقوله عز من قائل :

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ — ٨٩ الشعراء»
وهكذا سائر العبادات ، فإن لكل ظاهر منها باطناً يقابله ، فالصلاة

ظاهرها الركوع والسجود ، وباطنها الجنب والمراج إلى أنه ، وحفظ القلب عن سواه ، وتذلل له لا لغيره . والطهارة ظاهرها غسل الأعضاء ، وباطنها التطهير بالملم ، وما يستدعيه من الكمال ، حتى قوله تعالى : « وثيابك فطهر » معناه وقلبك فطهر .

للتسلية :

وهناك تأويلات وإشارات نذكرها للتسلية ، مثل قولهم بأن الآلف في « ألم » إشارة الله ، واتلام إلى جبريل ، والمم إلى محمد ، وإن قصة موسى وفرعون في القرآن تشير إلى صراع النفس التي ترمز إليها لفظة فرعون ، والنفس المطمئنة التي عبر عنها بلفظة موسى ، وإن معنى يذبحون أبناءكم ، يذبحون فيكم الصفات الحميدة ، ومعنى يستحيون نساءكم يستبقون الشهوات الحيوانية ، وقالوا في تفسير قوله : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » : إن الإنسان قبل أن يوجد كان صائماً عن الأهواء وبعد أن وجد كتب عليه أن يكون بعد وجوده ، كما كان قبل وجوده !..

أما قول الرسول (ص) صوموا للرؤية ، وأفطروا للرؤية فمعناه أمسكوا بالعقول عما يصرفها عن الله ، فإذا رأت الله فلا يضركم أن تأكلوا وتشربوا . وفسروا قوله تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ، فسرروا الماء بالملم ، والأودية بالقلوب ، والزبد بالضلال ، إلى غير ذلك من الأوهام والتخيلات .

وقد يستحسن القارئ شيئاً من هذا التفسير والتأويل ، حيث يسمو بالإنسان عن الظواهر والأشكال ، ويكشف له عن أشياء جديدة وحيقة ، ولكن الاستحسان شيء ، ودلالة اللفظ شيء آخر ، فقولك : للنظام خير

من القوضى حق وحسن في نفسه ، ولكن لفظه حجر وحديد لا تدل عليه من قريب أو بعيد .

العبادة تجارة ،

وقال قائل منهم : يجب إلغاء العبادات كلها من الأساس ، فلا صيام ولا صلاة ، ولا حج ، ولا شيء على أحد أبداً أبداً كان من الخاصة أو العامة ، لأن هذه سبيل النفاق والرياء يتخدما المرتقة وسيلة للعيش ، واداة للكسب وشبكة للصيد !.. سمع هذا القائل ، أو من هو على شاكلته مؤذناً يصيح على المثناة ، فقال له : سم الموت .

وفي الوقت نفسه سمع كلباً يلبح ، فقال : لييك وسعديك .. ولما سئل عن السبب قال : ان المؤذن ذكر الله بنفس ملوثة ، وأخذ الأجر على الأذان ، ولولاه لم يتعرف على الله ، ولم يذكره بشيء . أما الكلب فإنه سبح بحمد الله لا للأجرة ، وبغنى طاهرة صافية . وسمع مرة اسم آدم ، فقال : ومن آدم ؟! هذا الذي باع ربه بلقمة !.. وبعضهم كان يعطف على إبليس وفرعون ، ويعتذر عنها .

وليس من شك أن الكثير ممن عرفنا ، ومن لم نعرف قد اتخذوا من الدين والعبادة حانوتاً للتجارة ^(١) ولكن هذا ليس نقصاً في

(١) في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٧ شباط سنة ١٩٦١ أن الولايات المتحدة جمعت الموصوفين المجرمين ، وسلمتهم للقسمين والرجيان ، وأعطتهم الأموال باسم اغاثة اللاشين ، وتسلم الدين وأوعزت إلى رجال الدين أن يدلّوهم على عمليات التخريب حتى إذا اتفقوا أرسلتهم الولايات المتحدة إلى كوبا ، ليحدثوا القوضى والاضطراب !.. واني أعرف « رجالاً » يلبسون ثوب الدين ، ويطلقون أوامر شيطانية من المترجمين ، ويعملون في إلغاء ما يلتمهم به أهل الأرض والسما .

العبادة كحقيقة دينية ، وإنما التقص في الذين يتاجرون بالدين .. تماماً كالذين يسيئون استعمال الحرية والسلطة والقانون والطب والأدب ، وما إلى ذلك ، فإن وجودهم لا يستدعي إلغاء التطبيق ، وإهمال الأدب ، ولا يبرر الديكتاتورية والقوض . إن المشكلة ليست مشكلة العبادة والمعابد ، بل مشكلة المخالفين بها ، ففيهم يكن الداء ، لا في العبادة ، فيجب القضاء عليهم ، لا عليها ، والمريض لا يداوى بالقضاء عليه ، بل بالقضاء على المرض .



الفصل الرابع

التنصك

الأنبياء والأولياء

جاء في كتب التفسير والمواعظ أن موسى كلم الله (ع) كان غالب قوته من نبات الأرض ، وأوراق الشجر ، وقد هزل حتى دق عظمه ، وانهم لمجد ، وحتى بانئت الحضرة من ظاهر بطنه ، وحتى طاجي ربه سائلا متضرعا : « ربّ إني لا اتولت إليّ من خير فقير » قال الإمام علي بن أبي طالب (ع) : والله ما سأله إلا خبزاً يأكله .

وان عيسى روح الله (ع) كان يفرش الأرض ، ويتوسد الحجر ، ويقتات النباتات ، ويقول : دابقي رجلاي ، وخاصمي يداي ، وفراشي الأرض ، ووسادي الحجر ، وسراجي القمر ، ودفني مشارق الأرض ، وادامي الجوع ، وشعاري الخوف ، وليس لي ولد يموت ، ولا امرأة تحزن ، ولا بيت يخرب ، ولا مال يتلف ، أبيت وليس لي شيء ، وأصبح وليس لي شيء ، فأنا أغنى ولد آدم .

وان محمداً رسول الله (ص) لم يشبع هو وأهل بيته غدوة الا جاعوا

عشبة ، ولم يشبعوا عشبة الا جاعوا غدوة ، قالت عائشة ، كان يأتي علينا أربعون ليلة لا نوقد في بيت رسول الله نارا ولا مصباحا . فقيل لها : قيم كتم تمشون ؟ . قالت : بالأسودين : التمر والماء . ودخل عمر على رسول الله (ص) فوجده على حصير قد اثر في جنبه ، فكله في ذلك . فقال : مهلا يا عمر ، اتظنها كسروية ؟ .

أما علي بن طالب فكان كما قال عبدا لله بن عباس : كانت الدنيا أمون عليه من شلح نعله ، وكانت نعله من ليف لا تساوي كسر درهم ، قال ابن عباس : دخلت على أمير المؤمنين ، وهو خليفة ، فوجدته يصلح نعله . فقلت له : ماذا تصنع ؟ ! . دعنا من هذه . فلم يكلفني حتى فرغ ، ثم ضمها ، وقال : قوتها . قلت : لا قيمة لها . قال : قومها على ذلك . قلت : كسر درهم . قال : والله هي أحب اليّ من أمركم هذا الا ان اقيم حقاً ، أو أدفع باطلا . وقال سويد بن غفلة : دخلت على أمير المؤمنين بعدما يربح بالخلافة ، فوجدته جالسا على حصير صغير ، وليس في البيت غيره . وكان يأتيه المال فيوزعه على الناس ، ولا يبقى لنفسه شيئا ، ثم يحمل مسحاته ، وينطلق بها إلى العمل في الأرض ، وكذا زهد في الدنيا جماعة من الاصحاب والتابعين واكابر الدين .

تساؤل :

وتسأل : لماذا تنسك الأنبياء ، ومن سار على سنتهم من الأنبياء والأولياء ؟ لماذا زهدوا في الدنيا ، ورضوا منها بالكفاف ، أو بما حوته ؟ هل لأن التنسك حسن وخلق كريم ، يُطلب لذاته كفاية لا كوسيلة إلى غيره ؟ أو أن الانبياء والأولياء تنسكوا ، لأن الدنيا ليست بالشئ ، ما دامت مراً لا مقراً ، أو كمنزل راكب أفاخ عشا وهو في الصبح راحل ، فهي ، وهذه حالها ، لا تستأهل العناية والاهتمام ، أو انهم تنسكوا لأن

للتسك يفتح لهم أبواب المعرفة إلى حقائق الغيب وعالم الملكوت ، كما يقول أصحاب التصوف النظري ، أو لأنهم أرادوا أن يقدّروا أنفسهم بالضفاء والبؤساء ..؟

وبدیه أن أفعال الأنبياء ليست كأفعال الناس تقتصر إلى أدلة تبررها ، بل هي بنفسها الحجة والدليل والمغيث الذي تقاس به الحقائق ، ويعرف الخطأ من الصواب ، هي الهدى والنور الذي يهدي للتي هي أقوم .

الجواب

ان الزهد والتسك غير مطلوب ولا محبوب في ذاته ، فقد نهى الله سبحانه عن حرمان النفس مع القدرة والاستطاعة ، فقال عز من قائل : « ولا تنسى نصيبك من الدنيا » وقال : « لا تحرموا طيبات ما أحل الله » وقال : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » وقد تعمّد النبي (ص) من الفقر ، كما تعمّد من الشيطان ، وقال علي (ع) لولده محمد : يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستمذ بالله منه . ولا شيء أدل على أن الزهد ليس بالمكانة القصوى عند أئمة العلم والدين من قول الإمام الباقر : « أعلى مراتب الزهد أدنى مراقب الورع » .

وأما وصف الدنيا بأنها حلم وممر فلا يستدعي إهمالها وعدم العناية بها ، وإذا كانت حلماً فلتكن حلماً عذباً لا عذاباً ، وممراً سهلاً لا عسر فيه ، وإذا كانت لا تعامل عند الله شيئاً ، لأنه في غنى عنها ، فتعفن في أشد الحاجة إليها ، لأننا منها ، وهي منا . ومن هنا كان لإغاثة الملهوف وحمل المبرات والخيرات المئزة الأولى عند الله ، وكان أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . ان في الانسان ، أي انسان - ولو معصوماً - رغبة ذاتية في الاستمتاع بالحياة وملذاتها .. نقل صاحب « سفينة البحار » في

مادة « كبد » عن كتاب « مصباح الانوار » أن أمير المؤمنين علياً اشتبه
كبداً مشوية في خبزة لينه ، فذكر ذلك لولده الحسن ، فصنعها له ،
وكان صائفاً ، فلما أراد أن يفطر قدمها اليه ، وما أن مد يده ، حتى
وقف سائل في الباب ، فقال : يا بني احملها اليه . ومن ذا الذي لا يريد
أن تكون له زوجة شابة جميلة عفيفة موافقة ، تقدم له طبقاً فيه مالد
وطاب ؟! ان هذا وما اليه ليس محظوراً ، ولا مكروهاً ، وإنما المحظور أن
تأخذ ما ليس لك بحق ، وأن تلتزم على حساب غيرك .

وأما أن الانبياء تنسكوا توصلاً إلى معرفة الحقائق فيبعد عن الصواب ،
لأنهم في غنى عن ذلك ما دام الوحي ينزل عليهم من السماء تلقائياً بدون
عملية التفكير ، ولا رياضة النفس ، التي ان انتجت فلا تنتج يقيناً كالوحي
الذي لا يقبل الشك والريب .

فلم يبقَ لزهدهم وتنسكهم من سبب الا الرغبة في المساواة بينهم وبين
المستضعفين والمحرومين ، وإلا الثورة على الذين لا يعاؤون بأي قيد من قيود
الدين والأخلاق . ان الانسان يندفع بفطرته نحو السعادة بشق معانيها ،
سواء في ذلك المارف المخلص وغير المخلص ، والفارق الوحيد بين الاثنين
أن المخلص يحترم هذا الدافع والشعور عند غيره ، ويفسح له مجال العمل ،
والسمي لتحقيق هذه السعادة - بل يجاهد ، ويكافح ، ليحقق الخير للجميع
بدرجة متساوية بين الناس جميعاً . فالسعادة في نظره أمر عام لا خاص ،
فإذا لم تتحقق بمعناها الشامل الكافل انصرف عن الاهتمام بنفسه ، وسأوى
الضعفاء في بؤسهم وعقائهم . أما الانتهازي المحترف فعله العكس ، لا يرى
السعادة إلا في الاستئثار والاحتكار .

وبمباراة ثانية ان الخيرين ينظرون إلى جميع الناس كأ أسرة واحدة في
بيت واحد ، يستوون في المناء والشقاء ، فان استطاعوا أن يحققوا
السعادة للجميع فذاك ما يبتغون ، وإلا قدروا أنفسهم بالضعفاء . قال

الملاء بن زياد الحارثي للإمام علي (ع) ، وكان من أصحابه ، قال له : أشكو إليك أخي عاصمًا . قال : ما له ؟ قال : لبس العباءة ، وتخلّى عن الدنيا . قال : عليّ به . فلما جاء ، قال له : يا عدو نفسه ، لقد استهام بك الشيطان ، أما رحتَ أملكك وولدتك ؟ أترى الله أحلّ لك الطيبات ، وهو يكره أن تأخذها ؟ أنت أهون على الله من ذلك .

قال عاصم : يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملبسك ، وجشوبة ما لك ! قال : ويحك ، إني لست كأنت ، إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بضعة الناس ، كيلا يتيسّع بالفقر فقره ، أي يبيع به ألم الفقر فيهلكه . وقول الامام « استهام بك الشيطان » يدل على أن التمسك مكروه إلا لغاية حميدة ، كالمساواة وما إليها .

هذه هي فلسفة الزهد المرغوب فيه ، إنه نظام المساواة يطبقه المخلصون على أنفسهم بالأفعال قبل الأقوال ، وهو في الوقت نفسه رد فعل لترف الترفين ، واحتجاج على من يتمتعون على حساب المظلومين . كان أويس القرني ، وهو إمام الصوفية وسيدهم — يتصدق بما يزيد عن ما كله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً فلا تؤاخذني به ، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني » .

وليس عمل أويس هذا قضيحة ، وكفى ، بل رخصة دامغة تدين المعتكرين بقتل من يموت جوعاً وعرياناً .. وكان أويس من التابعين أدرك الصحابي الجليل أبا ذرٍّ الذي ثار على تصرفات عثمان في أموال المسلمين ، وإسراف معاوية في البذخ ، وبناء الدور والقصور . وبهذا يتبين أن التصوف الاسلامي نشأ أول ما نشأ احتجاجاً على الأثرياء الذين يكثرزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ، ثم تطوّر مع الزمن إلى تصوف نظري ، جعلوه سبباً من أسباب المعرفة ، ثم إلى الاتحاد والحلول ، ثم

إلى حلقات الذكر ، وللبس المرقعات ، والاستجداء ، وشرب الأفيون
وما إلى ذلك .

الشواهد :

ومن الشواهد على أن التصوف كان عند الصفوة والأخيار ثورة على
حكام الجور والطبقة المستغلة جهاد أبي ذر وكفاحه ضد الحاكين في عهده .
ومنها ما جاء في ترجمة الجنيد انه « كان اللواء الذي ارتفع لتنظيم حوله
كتائب المؤمنين المتاضلين ضد الانحلال والتخاذل والمادية التي بدأت تطفئ
على المجتمع الاسلامي »^(١) . ومنها وصايا الصوفية « لا تأخذ أكثر مما
تحتاج » . ومنها أن هارون الرشيد كان يسير ، وبين يديه الاعمال والخدم
والعبيد ، فصاح به صوفي ، قائلاً : يا هارون أتبعك الناس والبهائم . وقال
له صوفي آخر : ان كل واحد من الناس مسئول عن نفسه ، وأنت مسئول
عن جميع الناس .

ومنها أن المأمون أشرف يوماً من قصره ، فرأى فقيراً بيده فحة
يكتب بها على حائط القصر الذي يقيم به المأمون هذين البيتين :

يا قصرُ جُئْتُكَ الشُّومَ والثُّومَ
متى يمشش في أركانك البوم
يوماً يمشش فيك البوم من فرحي
أكون أولَ من يرعاك مرعوم

(١) شخصيات صوفية لله سرور ص ١١٩ طبعة ١٩٤٨ .

فقال له المؤمنون : ما حُكِّمَكَ على هذا ؟ فقال : لقد حوى قُصْرَكَ من خزائن الاموال والحلي والحلل ما لا يعد ولا يحصى ، والناس تموت جوعاً حتى كان الدنيا لك دون سواك ، ثم انشد :

اذا لم يكن للمرء في دولة امرئ

نصيب ولا حظ تقي زوالها

إلى غير ذلك من مواقفهم التي لا يبلغها الاحصاء .

وكان الصوفية يسلكون في تفريغ الحكام وتأنيبهم شق الطرق والاساليب ، قال ابن السكيت للرشيد : لو حُجبت عنك شربة ماء أكنت تقدحها بملئكَك ؟ قال : نعم . قال : لو حُجبت عنك خروجها أكنت تقدحها بملئكَك ؟ قال : نعم . قال : ما خير ملك لا يساوي شربة ولا بولة ؟ .

وحاول الساسة ان يشتروا من الصوفية دينهم وضيائهم ، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالنفأ ما بلغ ، بل حاول الكثير منهم أن يتغفروا من الزهاد والعباد اداة لبث الدعاية ، وتشر ما يحبون ان يتصفوا به من العدل والايان فرفض المحتصون ، واستجاب المخالفون . قال زكي مبارك في كتاب « التصوف الاسلامي » ج ٢ ص ٢٣٨ طبعة ١٩٥٤ : « والشمراي نفسه استخدمه حكام عصره في تجميل سمعتهم بين الناس ، ودفعوا ثمن ذلك بالسكوت عن أوقاف زاويته ، وكانت تحيط بها شباهات . » ومبارك نقل هذا عن صاحب الدرر المنظمة في الخطط التوفيقية جزء ١٤ صفحة ١٠٩ .

وبالتالي ، فإن الحوادث والأرقام تدل بصراحة على ان التصوف في

صغر الإسلام لم يكن مقصوداً لذاته ، وإنما جاء نتيجة لأمر غير مقصود ،
نتيجة للأوضاع الفاسدة التي كان عليها المجتمع ، ولكن هذه النتيجة لم
تحل المشكلة ، ولم تصلح شيئاً من الفساد ، كما أنها لم تستمر إلى النهاية
خالصة لوجه الله ، كما كانت في البداية .

★ ★

الفصل الخامس

التصوف ونظرية المعرفة

ما هي المعرفة ؟ وما هي مصادرها ومنابعها ؟ ما هو القياس الصحيح
للعالم الواضح الذي نعيش به صحيح الأشياء من باطلها ؟ وبالتالي هل من
الممكن أن يكون حسن القلب سبباً من أسباب المعرفة ؟

المعرفة

إذا كنت « واقعياً » ومن الذين يقولون ومؤمنون بأن للعالم وجوداً
مستقلاً عن الإدراك فيمكنك أن ترسم المعرفة بأنها صورة الشيء عند
العقل كما هو في الواقع ، وترسم هذه الصورة في العقل بواسطة آلات
البصيرة ، كالسمع والبصر والنوق واللمس والشم ، أو بواسطة الفكر
والتأمل .

وان كنت « مثالياً » ومن الذين يرون أن العالم لا وجود له في الخارج ،

ولأنما الموجود هو إدراك الأشياء ، لا الأشياء نفسها ، فالمعرفة على هذا هي نفس الإدراك لا صورة الشيء الموجود ، إذ لا حقيقة للوجود الخارجي أبداً على هذا الافتراض .

أسباب المعرفة وأقسامها :

تنقسم المعرفة باعتبار أسبابها إلى أربعة أقسام ،

١ - المعرفة بالحس : كتصور الحرارة والنور والطعم والصوت ، والرائحة .

٢ - المعرفة بالعقل : كمعرفة الحقائق الحسية والهندسية .

٣ - المعرفة بالوحي : كمعرفة وجوب الصوم والصلاة ، وما إلى ذلك مما يؤخذ من كتاب سماوي ، أو حديث نبوي ، ويسمى مصدر هذه المعرفة بدليل السمع والنقل تمييزاً له عن دليل العقل .

٤ - المعرفة بالقلب : وهي ظاهرة فريدة وغريبة عن أذهانتنا لأنها لا تنشأ من الحس والتجربة ، ولا من العقل وأقيسته المنطقية ، ولا من الوحي والأحاديث النبوية ، لا من كتاب ولا أستاذ ، لا من شيء سوى إلهام القلب وحده وإشراقه ، وتنبئه الصادق . وهذه هي طريقة أهل التصوف ، حيث قالوا : العلم علان : علم الكعب ، وعلم الوهب . والأول يأتي من الحس والتجربة والعقل ، ويختص بالعلوم الدنيوية ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ؛ والثاني يأتي من الإلهام ، والالقاء في القلب ، ولا يحصل هذا الالقاء إلا للصفوة الخالص ، ويختص بالعلوم الدينية وما يتصل بها ، كمعرفة الله وصفاته ، وحقيقة النبوة والوحي والرسالة ، والحياة الآخرة ، وصفات الجنة والنار ، وأسرار العالم وخلقه من بدايته إلى نهايته ، ومعرفة الخير والشر ، وحقيقة الإنسان والغاية من

وجوده . وهذه الحقائق على ما هي عليه في علم الله تعرف بالقلب لا بالعقل ، لأمر :
بالمقل ، لأمر :

١ - إن أقرب الحقائق إلى الإنسان هي نفسه التي بين جنبيه ، وهو عاجز عن ادراكها ، فكيف يقدر على معرفة الحقائق البعيدة عنه ، وعن الطبيعة بكاملها ؟

٢ - إن نظر العقل يتبع استعداد الناظر ، ويختلف باختلاف ظروفه وملابساته . ومن هنا قيل : إن الإنسان عين ما يأكل ويشرب ويلبس ، وينظر ويلبس .. وبدية أن لكل إنسان ظروفاً تباين ظروف سواء ، ومتى تناقضت الآراء وتضاربت استحال الاعتماد عليها جميعاً ، كما أنه لا يجوز الأخذ بأحدهما دون الآخر ، لأنه ترجيح بلا مرجح ، ولأن احتمال البطلان عارض على الجميع .

٣ - إن الناظر كثيراً ما يعتقد بصحة شيء ، ويبقى على ذلك أمداً مديداً ، ثم يتبين له الفساد ، فيبدل رأيه واعتقاده ، مع العلم بأن السبب الثاني الذي دعاه للمدول ليس بأقوى من الأول ، ولا أقل من الشك ، فالأثنان إذن لا يؤخذ بهما^(١) .

ومن هذه الأدلة ، وما إليها يتبين معنا أنه لا يمكن الاتكال على شيء من نظر العقل ، فيتعين الرجوع إلى القلب .

الحس الصائب

ولكن الحس الصائب لا يحصل للقلب إلا بعد رحلة طويلة وخطيرة ، وهي أن يجاهد الإنسان نفسه ، ويروضها على التوجه إلى الله وحده ،

(١) هذه الأدلة جاءت في كتاب « مصباح الأنس » للقنوي تلميذ الشيخ ابن عربي .

والالتجاء اليه في جميع الأمور ، والابتعاد بها عن النقائص والردائل ،
حق تحصل لها طهارة اللسان بالتصير عن الصدق والعدل ، وطهارة الفرج
عما حرم الله ، وطهارة اليد عن العدوان ، وطهارة العين عن النظر بريبة
وسوء نية ، وطهارة السمع عن الكذب والخفية ، وطهارة البقل عن
الجهل والتقليد ، وطهارة القلب عن الحسد والحقد ، وطهارة الخيال عن
الأماني والأفكار السوداء . ومتى تم للإنسان هذه الفضائل ألقى الله
النور في قلبه ، وأصبح صادقاً في حديثه ، كأنه الوحي لا يقبل الشك
والريب .

نحن والتصوف

لا أريد أن أفاضل بين القلب والعقل ، كوسيلتين للمعرفة والكشف
عن الحقيقة — فإن هذه المفاضلة أشكل وأخطر القضايا الفلسفية على
الاطلاق ، وإنما أريد التعبير عما شعرت به ، وأنا أبحث وأتقرب في كتب
التصوف ، وأتأمل وأفكر في كلمات المتصوفة . فلقد كنت قبل أسخر
من التصوف ، ومن يراه شيئاً مذكوراً . لكنني بعد أن تفهمت على حقيقته
آمنت بأنه يستأهل العناية ، وأن اهتمام الأولين والآخرين به لم يكن عبثاً ،
وأن من يسيطر على نفسه ، ويسير بها في سبيل النبل والرفعة ، ويتقي
الله حق تقاته ويتخلق بأخلاقه الفاضلة — لا بد أن يؤيده الله بروح منه ،
ويبلغ به إلى المعرفة بمظمة الله ، وبالحكمة التي منحها الله للأنبياء
والأولياء ، والتي يميز بها المرء بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والقبح
والجمال .

إن الفضائل متآخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، وكل خلق كريم
يطرد خلقاً لئيماً ، تماماً كالجسم القوي المتين يقاوم الأسقام ،

ويزداد قوة ونشاطاً ، وقد جاء في القرآن : « والنين امتدوا زمتهم .
مدى » .

اما الرذائل فهي كأمراض الجسم يؤدي بعضها إلى بعض . ويصدق
عليهم : ان النين في قلوبهم مرض .. يظلمون يُضيفون رجساً إلى رجسهم .
ومن هنا تسود الفضية حيث يوجد النظام والايان ، وتسود الرذيلة
في بيئة الفوضى والإلحاد .



الفصل السادس

إلى الذين يزكون أنفسهم

قال الإمام علي (ع) : « وابع الله بيننا ، أستحي بمشينة الله ، لأروض نفسي رياضة تهشّ معها إلى القُرص إذا قدرت عليه مطعوماً ، وتتنعج بالملح مأدوماً » .

إن رضى النفس بقُرص الشعير والملح مع قدرتها على لباب القمع ، والمسل المصفى فضيلة في نفسه ، وبالقياس إلى غير الإمام ، أما بالقياس إلى من عفا وكف عن ابن العاص الذي قاد الجيوش إلى حربه والقضاء عليه ، وصفح عن مروان بن الحكم ، وابن أوطاة — أما بالقياس إلى من سقى أعداءه الماء بعد أن منموه منه ، وحاولوا قتله عطشاً ، وأوصى بقاتله خيراً ، وقال لابنائه : « وأن تغفوا أقرب للتقوى » ، أما بالقياس إلى علي بن أبي طالب — فإن الرضى بالقُرص لا يعد شيئاً مذكوراً .

والحقيقة اني لم أفهم معنى لقول الإمام : « لأروضن نفسي » وقوله :
« وانما هي نفسي أروضها بالتقوى » ، إلا على سبيل التنازل والتواضع .
وهل تميل نفسه إلى غير التقوى حتى تحتاج الترويض والتعزير ؟ ان
نفسه هي رقيقة التقوى وميزان الحق ، والصراط القويم إلى الله وكتابه
وشريعته . انها نفس محمد (ص) بالذات إلا أنه لا نبي بعد خاتم الأنبياء
وسيدهم .

إن قلت : ان هذا لا يتفق مع قول الإمام : « وخدعتني الدنيا
بغروها » ونفسي بخيانتها . وقوله : اللهم لا تعاجلني بالعقوبة على ما عملته
في خلواتي من سوء فعلي واسأمتني ، ودوام تقريبي وجهاتي ، وكثرة
شهواتي وغفلي » ، وقوله أيضاً : « إلهي ومولاي ، أجريت علي حكماً اتبعت
فيه هوى نفسي » ولم اسألك فيه من توبين عدوي » - كما يتناقض أيضاً مع
قول الإمام زين العابدين : مالي كلها قلت : قد صلحت سريري وقرب من
عجائب التوابين مجلسي عرضت لي بلية أزاللت قدمي ، وحالت بيني وبين
خدمتك . فان هذا اعتراف صريح بأن الإمام مغلوب لا غالب للدنيا
وكثرة الشهوات !..

الجواب :

أولاً - ان هذا اعتراف بالمبودية لله ، لا بالذنوب ، وتعظيم وانكسار له ،
ولتجاء إليه ، وتوكل عليه ، وهو ضرب من عبادة الأصفياء ، بل من
أعلى مراتب العبادة وأنواعها .

ثانياً - ان السر لعظمة العظمة يكن في قواضهم واتهامهم لأنفسهم ،
فهم في خوف دائم من التقصير وعدم القيام بما يجب ، ومهما قدموا
للإنسانية من جليل الأعمال ، وقاموا لله بالعبادات والطاعات ، فلا يرونها
شيئاً في جنب الله ، ويطلبون من أنفسهم المزيد من الجهد والاجتهاد ،

انهم يعرفون جلال الله وقدرته ، وعزته وعظمته ، فلا يعظم شيء سواه في أعينهم ، وإن عظم . قال الإمام : « إن من حق من عظم جلال الله في نفسه ، وجل موضعه من قلبه أن يصغر عنده لعظم ذلك كل شيء سواه » هذا هو شأن العارفين المتخلصين أصحاب الهمم والطموح ، وشأن الأحرار الذين يملكون أنفسهم ، ولا يملكونهم شيء ، ويتطلعون دائماً إلى رحمة الله ومرضاته .

ثالثاً - إن أهل الصدق والایمان يملكون في جميع أقوالهم وأفعالهم طريق الحذر والاحتياط ، فإذا تحدثوا عن أنفسهم انتقدوها ، واتهموها بالتواني والكسل ، بل كثيراً ما يبلغ بهم الأمر إلى توبيخها وتأنبها ، ولا شيء أثقل عليهم من المدح والاطراء . وقد جاء في الحديث : « استوا في وجوه المداحين للتراب » . ومدح أمير المؤمنين قوم في وجهه ، فقال : « اللهم انك أعلم بي من نفسي ، وأنا أعلم بنفسي منهم ، اللهم اجعلنا خيراً مما يظنون ، واغفر لنا ما لا يملكون » .

أما الذين يزكون أنفسهم ، ويبرأونها من كل عيب فإنهم لا يشعرون براقتهم ، ولا يعرفون شيئاً من داخلهم ، وهم الذين عنانهم الله سبحانه بقوله : « قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » قال أحد علماء النفس في تعريف الإنسان : « انه الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يكذب » . والأول أن يقال في تعريفه : انه الحيوان الوحيد الذي تكذب عليه نفسه فيصدقها ، تقول له : انك صادق أمين ، وشجاع كريم ، وعالم عظيم ، فيقول : أجل أنا كذلك وفوق ذلك . وصدق من قال : « إن في أعماق كل منا يكن صغرى خداع يلقى الأنبياء ، ويوهو الحقائق ، ويختلق الشائعات ، ويمزج الحق بالباطل » .

وهذا يفترق الصوفي الحق عن غيره ، حيث لا يوجد في أعماقه صحن
خداع يلفق الأنبياء ، ويموه الحقائق . قال الرشيد لأحد الصوفية : ما أحسن
ما يلتقي عنك ! . فقال له : والله اني لحائف على نفسي من قلة الحرف
عليها . وقال رجل للامام الصادق : اوصني يا بن رسول الله . فقال له :
من شتمك فقل له : ان كنت صادقاً غفر الله لي ، وان كنت كاذباً غفر
الله لك ، ومن قال لك : ان قلت كلمة سمعت عشرأ ، فقل له : ان قلت
عشرأ لن تسمع واحدة .



الفصل السابع

التصوف وأهل البيت

أتم أهل البيت (ع) اهتماماً بالغاً بالأدعية ، والأوراد ، ووضعوا لها صيغاً خاصة ، حفظها عنهم شيعتهم وأتباعهم ، وألفوا فيها الكتب والمجلدات . قال زكي مبارك في المجلد الثاني من كتاب « التصوف الإسلامي » : « كانت أدعية زين العابدين مما أتم به الشيعة اهتماماً شديداً ، فصنعوا رواياتهم ، ونقدوها ، وكتبوها بالذهب في كثير من البلدان .. والصوفية يعتقدون ان زين العابدين كان من أهل الاسرار » .

وتكلمت عن هذه الأدعية والأوراد في كتي : « مع الشيعة » و « أهل البيت » و « الاسلام مع الحياة » و « الآخرة والعقل » و « المجالس الحسينية » . والآن أقطف جملاً من دعاء كان يدعو به الامام الشهيد الحسين بن علي في يوم عرفة :

القضاء والقدر :

« منه » : « الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع ، ولا لمطائه مانع ، ولا لصنمه صانع » .

يلسب القضاء إلى الله سبحانه ، وإلى غيره ، ونسبته إليه عز وجل تأتي على معنيين : الاول على معنى الخلق والتكوين ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أي أوجدهن وكونهن . الثاني على معنى الأمر والحكم التشريعي ، كقوله سبحانه في الآية ١٧ من الإسراء : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » أي أمر بذلك ، وقال عز من قائل : « إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك .. القيم - ٤٠ يوسف » .

وإذا نسب القضاء إلى الانسان يكون على معنى الحكم ، كقوله في الآية ٦٥ من النساء : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » أي بما حكمت وأمرت .

و« منه » : اللهم اجعلي أخشاك كأي أراك ، وأسعدني بتقواك ، ولا تشقني بمصيتك .. وبارك لي في قدرك حتى لا اتعجل ما أخرت ، ولا أتأخر ما عجلت » .

كنت ، وما زلت أتساءل : هل الذين يعصون الله ، ويتجاوزون حدوده يؤمنون بالله واليوم الآخر ، أو انهم يتظاهرون بالإيمان رياء ونفاقا ؟ .. وبكلمة هل يجتمع الإيمان مع المصيان ؟

تساءلت عن ذلك ، ولم أجد الجواب المقنع لا عند نفسي ولا في سمعت وقرأت ، وربما يحاب عن هذا التساؤل :

أولاً : بأن العاصين يؤمنون بالله ، ولكنهم يرجون عفوهم ومغفرته ،
ويعتمدون على قوله سبحانه : « ان الله لا يغفر أن يُشرك به ، ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء » .

ويُدعى أن الغفران لا يأتي جزافاً ، بل لا بد له من سبب تقتضيه
الحكمة الإلهية ، والا لم يكن للتكليف وتشريع القوانين من فائدة ، وكان
الطائع والمعاصي ، والحسن والسيئ سواءً في نفي المسؤولية وعدم العقاب .
وكلنا يعلم أن سبب الغفران هو التوبة والإجابة ، والرجوع إلى طاعة الله
مع الندم والعزم على عدم العودة إلى العصيان ، أما من اصر على الذنوب ،
وبخاصة الكبائر منها فأمره عسير .

ثانياً : انهم مؤمنون ، ولكن إيماناً ضعيفاً لا يقوى على مقاومة الماطفة
والغريبات ، فإذا اضطلم معها كان مغلوباً لا غالباً ، فكما ان ضعيف الجسم
يتغلب عليه من هو اشد وأقوى كذلك ضعيف الإيمان تصرعه الأهواء
والشهوات .

ومهما يكن ، فإن الإيمان لا يتجزأ ، فإذا صلى الانسان وصام ، وعمل
وكبر بدافع الدين ، فينبغي له أيضاً أن يمتنع عن الكذب والرياء والنس
والخيانة ، وما إلى ذلك من المحرمات والموبقات - يمتنع عنها بهذا الدافع ،
وإلا كان إيمانه تصوراً وتخيلاً ، أشبه بأريحية البخيل وامتازته حين
يستمع إلى حديث الشجاعة . ان المؤمن حقاً هو الذي يعمل ، وكأنه في
يوم الحساب ينظر إلى الخلائق ، وهم امام الله سبحانه يجازي كل
بأعماله ، تماماً كما قال الحسين : « اللهم اجعلني اخشاك كإني اراك »
وكما قال ابو امير المؤمنين : « اعبد الله كأنك تراه » ، فإن لم تكن تراه
فإنه يراك » .

و « منه » اللهم اجعل غناي في نفسي ، واليقين في قلبي ، والاخلاص

في عملي ، والنور في بصري ، والبصيرة في ديني .

ان كل واحد من الناس كائناً من كان يحتاج إلى الناس ومحال ان يتم المجتمع ويكتمل بدون التعاون ، فأنت متمم ما في غيرك من نقص ، وغيرك متمم ما فيك من نقص ، والكل يسير في طريق الاكمال الاجتماعي . وإذا لم يكن الانسان كائناً مستقلاً عن غيره ، فكيف سأل الحسين ربه سبحانه أن يحمله غنياً في نفسه ١٢

الجواب :

ان التعاون على الخير قضية من غير شك ، لأن ضرورة اجتماعية ، أما الميـش على حساب الآخرين ، وبيع الدين والكرامة بالدنيا وسطامها فريضة مبقوطة يتعمد منها كل مخلص كما يتعمد من الشيطان ، والحسين (ع) سأل ربه الغنى عن كل موقف مشين يمس من دينه وكرامته ، سأل أن يكون غنياً في عمله وجده واجتهاده ، واثقاً بالله دون غيره ، مقتراً اليه دون سواه .

قال الامام الصادق (ع) : « اتقوا الله وصوتوا أنفسكم بالورع ... والاستغناء بالله عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان واعطوا ان من خضع لصاحب سلطان ، أو لمن يخالفه على دينه طلباً لما في يده من دنياه أخذه الله ومقتته عليه ، ووكله اليه ، فان هو غلب على شيء من دنياه فصار اليه منه شيء نزع الله البركة منه ، ولم يؤجره على شيء يتفقه في حج ، ولا عتي ، ولا بر . ونقل عن الشيخ البهائي انه عجب على هذا الحديث بقوله : « صدق الامام ، فقد جربنا ذلك ، وجربه المجرمون قبلنا ، واتلفت الكلمة منا ومنهم على عدم البركة في تلك الأموال ، وسرعة نقادها واضمحلالها ، وهو أمر ظاهر محسوس يعرفه كل من حصل على شيء من تلك الأموال الملمونة » .

وجاء في الحديث الشريف عن الرسول الأعظم « اللهم ارزق محمداً وآل محمداً ، ومن أحب محمداً وآل محمداً الكفاف والعفاف » .

وقال الحسين : « اللهم حاجتي التي أعطيتها لم يضرنى ما منعتني ، وإن منعتها لم ينفعني ما أعطيتني ، أسألك فكاف رقبتي من النار » .

هذه هي أمنية الأبرار « النجاة من النار » ولا شيء سواها .. فإن حصلوا عليها ، ثم فقدوا كل شيء حتى الماء والهواء ، وحتى لو قطعوا إرباً إرباً فهم الراجحون المنتصرون . وإن فقدوها ، ثم ملكوا الكون بما فيه من أرضه إلى سمائه فهم الخاسرون المنيونون .. وهذا معنى قول الحسين (ع) في هذا الدعاء الذي نحن بصدد مخاطبته : « ماذا وجد من فقدك ؟ وما الذي فقد من وجدك ؟ ! » .

ولم تكن أقوال الحسين إلا نبضاً من أعماق قلبه يتمرس بها ويحيها ، ولو جرت عليه الكوارث والخطوب ، فلقد قال ، والسيوف تنهال عليه من كل جانب : « هوّن علي ما نزل بي إنه بعين الله » . فالحسين يسر بالألم والمصاب ما دام الله فيه رضى ، فالحكمة والصلاح والخير هو ما يختاره الله ، وإن كان فيه نهاب النفس والأهل والمال ، فإن حصل شيء من هذا في سبيل الله ، أو حصلت مجتمعة لم تضرب النفس ، ويتزعزع الإيمان ، لأنها هي المطلب والمهدف .

هذا مبلغ أهل البيت من الدين واليقين بالله ، وهذه منزلتهم من العلم به سبحانه ، والتوجه إليه بالفعل قبل القول ، وهذا هو التجرد عن الدنيا وغاياتها ، والفناء في جنب الله عز وجل ، والانجذاب إليه ، وهذا هو التبلي والاشراق والنور والكشف ، وبلوغ الكمال . وماذا لأهل

التصوف بعد قول الحسين : « ماذا وجد من فقدك ؟ ! وما الذي فقد من وجدك ! » .

وقال : « إلهي ان اختلاف تدبيرك ، وسرعة طواريق مقاديرك منعا عبادك المارقين بك من السكون إلى عطاء ، واليأس منك في بلاء » .

ليس للمارقين وأهل اليقين أطوار وحالات ، ولا شخصيات تتحول وتتبدل تبعاً للظروف والملابسات ، فإيمانهم بالله أقوى من أن ترعزعه الحوادث ، وثقتهم به في السراء تماماً كثقتهم في الضراء ، لا يبطرون عند الصحة والغنى ، ولا يأسون عند المرض والفقر ، لأن الحالين في طريق الزوال . قيل لبعض الحكماء : ما لنا لا نراك فرحاً ولا حزيناً ؟ فقال : لأن القائب لا يتلافى بالعبرة ، والآتي لا يستندم بالخيرة . وقال عز من قائل : « وان يسلك الله يضر فلا كاشف له إلا هو ، وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء - ١٧ الانعام » . وما دام الأمر إلى مقادير الله سبحانه برفع الوضيع ، وتنقي الفقير ، وتققر الغني ، وتمرض السليم ، وتنقي السقيم فسلام السكون إلى العطاء ، واليأس في البلاء ! ؟

وقال : « إلهي ، أمرت بالرجوع إلى الآفار ، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها ، مصون السر عن النظر إليها ، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها ، انك على كل شيء قدير » .

يقول : إلهي انك خلقت الكائنات ، وهي تدل عليك من كبرها إلى صغیرها ، وامرنا بالنظر فيما أودعته فيها من الحكمة وبدائع الصنع والتكوين ، لتحصل لنا المعرفة من طريقها بقدرتك وعظمتك ، ولكننا نسألك أن تهينا نوراً واستبصاراً من عندك ، لنؤمن بك مباشرة دون أن نرجع إلى الآفار من خلق السموات والأرض ، حتى إذا رأيناها

لم نزد معرفة وبقينا بك ، بل يكون رجوعنا اليها كخروجنا منها ،
لأنها لم تفتح لنا أبواباً جديدة للإيمان بك بعد أن زوّدت قلوبنا بالنور
والسكينة .

وهذا هو سبيل الصوفية الذي ينتهي بالإنسان إلى الأيمان بالله عن
طريق القلب لا عن طريق العقل وأقيسته المنطقية .

★ ★

الفصل الثامن

الاتحاد والحلول

وقع بعض المشرقين في أخطاء جوهرية ، وهم يكتبون عن التصوف في الاسلام ، وتبهم من الكتاب من لا منطق له إلا منطق الاجانب الأبعد .

بين الزهد والتصوف

من تلك الأخطاء الخلط بين الزهد والتصوف ، واعتبارهما شيئاً واحداً ، مع ان التصوف قد أخذ في مفهومه بجماعة النفس وترويضها ، أما الزهد فهو مجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها بأي نحو ، أجل ، ان الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس التصوف بالذات .

الاتحاد والحلول

ومنها الخلط وعدم التمييز بين الاتحاد ووحدة الوجود مع ان مفاهيمها

مُشَابِهَةٌ ، فالاتحاد هو أن تتحدى من الإنسان كل صفة من صفات الجسم ،
ويزول عنه كل ما هو غير روحي ، ومتى تم ذلك يتحد الإنسان بالله ،
ويصير علم الله ، وقدرته قدرة الله ، وعظمته عظمة الله ، ونسب
هذا الاتحاد إلى أبي يزيد البسطامي التوفي سنة ٢٦١ هـ .

أما الحلول فهو أن الله قد حل في الإنسان وفي غيره من أجزاء هذا
العالم ، ولكن هذا العالم المشاهد عدم زائل ، وشر محض ، فإذا تجرد
الإنسان عن كل أثر من آثاره ، وصفة من صفاته ينهب المحل ، وهو
الجسم ، ويبقى الحال ، وهو الله . وعليه يكون الفرق بين الاتحاد
والحلول اعتبارياً لا جوهرياً ، إذ على كلا التقديرين يتصف الإنسان بالصفات
الالهية عندما يتجرد من المادة ، سوى أن هذه الصفات لا توجد في الإنسان
إلا بعد التجرد بناء على الاتحاد ، وهي موجودة فيه قبل التجرد بناء
على الحلول ، ولكنها محجوبة بصفات الجسم ، ومتى زالت هذه الصفات
المادية ارتفع الحجاب ، وتجلي الله في الإنسان بكامل صفاته . ونسب
القول بالحلول إلى الحلاج الذي قتل سنة ٤٣٠ هـ .

وحدة الوجود

أما وحدة الوجود فقد فسرت بتفاسير شتى ، ويمكن إرجاعها إلى
معنى واحد نستطيع فهمه وضمه ، وهي نفي التعدد في الوجود ، وعدم
الفرق بين حقيقة الوجودات والموجودات ، وأنه لا يوجد شئان أحدهما
واجب كامل ، وعلة موجودة للغير ، وآخر ممكن ناقص يستمد وجوده
من الغير ، وإنما الوجود واحد ، وهو واجب الوجود ، والأبدي
الأزلي ، والظاهر والباطن ، هو كل شيء سواه . وعلى هذا تكون
وحدة الوجود في قبالة القول بتعدد الموجود ، وتقسيمه إلى الواجب
بذاته ، والممكن بذاته . ومهما يكن ، فإن كلا من الاتحاد أو الحلول

يستدعي الإثنيّة والتمدد ، ولا تعدد في وحدة الوجود . ونسب القول
بوحدة الوجود إلى ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ^(١) .

ويتفق القول بوحدة الوجود مع المذهب المادي القائل بأن مرجع كل
شيء إلى المادة . وأنها توصف بجميع صفات الله من الأبدية والأزلية
والقدرة ، وأن كل ما توحى قوانينها المعبر عنها بالقوانين الآلية الميكانيكية
لا بد أن يتحقق ويكون ، لأنه لا قوة قاهرة غالبة وراءها .

صدر المتألهين :

أما الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين فقد نفى
عن أهل المرفان والتصوف الحق القول بالاتحاد والحوال ووحدة الوجود ،
وأطال الكلام في تبرئتهم من هذه التهمة في الجزء الثاني من السفر الأول
من كتاب « الاسفار » ، وقال فيها قال : سانشام من ذلك ، ومن نسب
اليهم شيئاً منه فهو قاصر النظر والفهم .

وتتلخص أقواله بأن أهل المرفان حين يقولون : ان الوجود واحد ،
فلا يريدون وحدة الوجود ، وما إليها مما يستدعي الكفر والجحود ،
كيف ؟ ! وهم يقسمون الوجود إلى واجب وممكن ! ولكن لما رأوا ان
أصل الوجودات الممكنة واحد ، وهو واجب الوجود ، وان عليها كلها
تعمدت ، وتسلسلت فلا بد أن ترجع في النهاية إليه سبحانه ، وانها جميعاً
فانية ولا يبقى إلا وجهه الكريم قالوا : ان الوجود حقيقة إنما هو
للوحد الدائم ، وارايدوا بذلك ان جميع الممكنات تنفرع عنه وحده .
ومن القيد أن تنقل شطراً من أقواله في هذا الصدد ، قال في صفحة ٣٠٠ :

« المألول لا حقيقة له ولا معنى غير كونه أثراً وقابلاً من دون ذات

(١) برآء من هذه التهمة صدر المتألهين ، وعبر عنه في كتاب الاسفار بالشيخ العارف الموحد
الرباني الصديقي ، فهو في نظره موحد لله سبحانه لا لوجود بما هو وجود .

تكون معروضة لهذا المعنى ، كما ان للغة المقيضة على الاطلاق انما كونها أصلاً ومبدأ ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تنامي سلسلة الموجودات من الملل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة الثورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان ، وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو عل ، خارج أو داخل ، وثبت انه بذاته فياض ، وبحقيقته ساطع ، وحيويته منور للسموات والأرض ، ووجوده منشأ لعالم الخلق والأمر - تبين وتحقق ان لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو الحقيقة والباقي شئونه ، وهو الذات .. وغيره اسماء ونعوت ، وهو الأصل وما سواه اطواره ، وشئونه ، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثاته . ولا يتوهم أحد من هذه السبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيمو تمال نسبة الحلول ، هيئات ان الحالية والحلية يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والحل ، وهما هنا عند طلوع شمس التحقيق ظهر ان لا ثاني للوجود للواحد الأحد الحق ، واضمحلت الكثرة الوهمية .

وقال في مقام آخر من كتاب « الأسفار » : « ان الصديقين من الصوفية يفتنون عن رؤية أنفسهم ، ولا يرون الا الله .. انهم يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الاتحاد ، أي انهم موحدون ، وليسوا من القائلين بوحدة الوجود .

وما ذهب اليه صاحب الأسفار من نفي الحلول والاتحاد عن كثير من الصوفية يتفق مع أصول الدين ومبدأ الشريعة القائل : « الخلود تدرأ بالشبهات » ، فهنا أمكن تأويل كلامهم وحمله على ما لا يتناقى مع الدين فهو المتبع .

وذلك مثل قول الشبلي : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه » ، وقول الجنيد : « والآن ليس مع الله شيء » حين سمع الحديث الشريف : « كان الله ، ولم يكن معه شيء » .

وقال صوفي : « حجبنا للمرة الأولى فرأيت الكعبة ، ولم أر رب
الكعبة ، ولا حجبنا الثانية رأيت الكعبة ورب الكعبة ، ولا حجبنا
الثالثة رأيت رب الكعبة ، ولم أر الكعبة » .
والأول حبة الخافض الغافل ، والثانية حبة المتأمل والفكر ، والثالثة
حبة الغالي في الوجود .



الفصل التاسع

الانسان

ما أعجب هذا الانسان الذي يضع نفسه بنفسه موضع البحث والتحقق... فيتكلم عن طبيعته وحقيقته ، وعن أصله ومآله ، وأخلاقه وأفعاله ، وتقضه وكأله ، ويصدر أحكامه على ذاته بذاته ، كما يصدرها على أي كائن آخر ..

والآن تعالى معي أيها الانسان ، لنستمع إلى ما قيل عني وهناك .

أصل الانسان

قالوا : ان هذا السيل المتدفق من أفراد الانسان لم يتولد في الاصل من كائن يائنه ، بل تحول من طبيعة إلى طبيعة ، ومن شكل إلى شكل ، حتى أصبح كما نراه الآن^(١) .

(١) نقل المجلسي في الجزء الرابع من بحار الانوار المعروف بالسما والعام ان المسلمين والنصارى واليهود اتفقوا على أن ابا البشر هو آدم ، وقال الفلاسفة : لا أول للانواع المتوالة . وقال -

وليس لهذا القول مدركا إلا الحدس والظن ، فان مشكلة أصل الانسان ليست مجالا للمقل والفكر ، ولا يرجع فيها إلى العلم والتجربة ، انها مشكلة غيبية لا يحلها إلا الدين ، ولا تعرف إلا بالوحي . وإذا حل العلم مشكلة المواصلات والغذاء والكساء ، فليس معنى هذا انه على كل شيء قدير ، فهل يستطيع العلم أن يخبرنا عن كل ما حدث في الكون منذ وجوده ، حتى اليوم بحيث لا يشذ عنه كبيرة ولا صغيرة في الأرض والسماء ١٢

إن أصل الانسان محال أن يعرف بالعلم والمقل ، فطريق معرفته غير منحصر بالوحي لا بد أن يقع في الأوهام والأخطاء ، ويخبط خبط عشواء كما حدث لكل من تكلم عن أصل الانسان على أساس غير الدين والوحي . وقد جاء في القرآن الكريم الآية ٥٩ من آل عمران : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب » . والآية ٣٧ من سورة الكهف : « أفأكرهت بالذي خلقك من تراب » والآية ٥ من سورة الحج : « فإنا خلقناكم من تراب » والآية ٢٠ من سورة الروم : « ومن آياته أن خلقكم من تراب » والآية ١٣ من سورة الحجرات : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى ، إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في الحديث الشريف : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

تعريف الانسان :

لقد عرف الانسان نفسه بتعاريف شتى لا يشعلها قاسم مشترك ، منها انه حيوان ناطق ، أو ضاحك ، أو إلهي ، أو مدني بالطبع ، أو فيسه

غيرهم : ان الاجسام كانت على طبيعة واحدة ثم تعددت العناصر بواسطة الحرارة التي احلستها الحركة ، وبعد أن تعددت العناصر واعتلطت وتحركت حصلت المفونة ، ومن المفونة تولد الانسان كما يتولد النور في القاكهة والدم . . . لقد افترض هؤلاء دون ان يشعروا على دليل . وغال المؤمنين بآدم ، حيث نسبوا اليه كتابين احدهما اسمه «سر الخفايا» والثاني اسمه «الملكوت» وموضوعها في علم الحروف . . .

انطوى العالم الأكبر ، أو أفضل من الملائكة ، أو أخبث من الشيطان ، وقال سارتر زعيم الوجوديين : ان وجود الإنسان عبث زائد عن الحاجة . وقال آخر : انه الكائن الذي يستطيع أن يكذب . وقالت الملائكة : انه يفسد في الأرض ، ويسفك السماء ، كما صرحت الآية ٣٩ من سورة البقرة .

وقال بعض الصوفية : ان الإنسان خليفة الله في أرضه صورة ومعنى ، أما صورة فلان وجود الانسان يدل على وجود الباري ، كالبناء يدل على وجود الباني ، وأما معنى فلان وحدانية الإنسان تختلف عن وحدانية الله ، وذاته عن ذاته ، وإرادته عن إرادته ، ومعه عن معه ، وبصره عن بصره ، وكلامه عن كلامه ، وعلمه عن علمه ، وليس لأحد من المخلوقات أن يخلف عن الله في شيء غير الإنسان .

ثم قال هذا الصوفي : أما قول الملائكة بأن الإنسان يفسد في الأرض فلأنهم نظروا اليه من جانب الشر الذي فيه ، ولم ينظروا إلى جانب الخير الذي أشار الله اليه بقوله : « إني أعلم ما لا تعلمون »^(١) .

وجاء في المجلد الرابع عشر من كتاب « بحار الأنوار » للجلوسي ان المخلوقات تنقسم إلى أربعة أقسام :

- (١) فيه القوة العقلية دون الشهوانية ، وهم الملائكة .
- (٢) فيه القوة الشهوانية دون العقلية ، وهو الحيوان .
- (٣) ليس فيه ثمة شيء منها وهو الجناد والنبات .
- (٤) فيه الامران ، وهو الإنسان .

وعلى هذا فالملائكة حين وصفوا الإنسان بالفساد نظروا إلى القوة الحيوانية ، واهملوا القوة العقلية الإنسانية .

(١) روح البيان للشيخ اسماعيل حفي ١ ص ٩٦ .

ومن المفيد أن نذكر ما جاء في كتاب « مصباح الانس » لابن حزم
في شرح « مفتاح الغيب » للقوفي ، قال في ص ٢١٥ :

إن في الإنسان خاصية المادن ، وهي الكون والفساد ، وخاصية
النبات ، وهي النمو والقضاء ، وخاصية الحيوان ، وهي الحس والحركة ،
وخاصية الإنسان ، وهي الفكر والادراك ، وخاصية الملائكة ، وهي
الطاعة والحياة .

فالإنسان يتعلق كالكلب والهر ، ويحتال كالشكوبوت ، ويتسلح كالقنفذ ،
ويهرب كالطير ، ويتحصن كالخشرات ، ويمدو كالنزال ، ويطلق كالناب ،
ويسرق كالقارة^(١) ، ويفتنر كالطاووس ، ويحقد كالجل ، ويتعمل كالبحر ،
ويشمس كالنمل ، ويفرد كالطير ، ويحرص كالخنزير ، ويصير كالجار ،
ويتفح كالنحل ، ويصر كالقوب ، وهو شجاع كالأسد ، وجبان كالأرنب ،
وأنيس كالهام ، وخبيث كالثعلب ، وسلم كالجل ، وأبس كالحوت ،
وشؤم كالبوم .

ومرة ثانية نقول : إن معرفة أصل الإنسان لا ترتبط بالحس ومشاهداته
ولا بالعلم وتجربته ، ولا بالعقل ومناقشته ، ولا بفطرة الإنسان وبديته ،
وانما ترتبط باللين والوسعي لا غير ، أما معرفة حقيقة الإنسان كما هي ،
ومن جميع جهاتها فبحال ، وانما نعرف بعض صفاته بالقياس إلى ما يصدر
عنه من افعال وآثار .

أما الأقوال المتضاربة في تعريف الإنسان فإن دلت على شيء فالتما
تدل على أن في طبيعته اسرار المتجليات والمهلكات بكاملها ، وإن الاحاطة

(١) نقل أن نفس الحلاج كانت تنمو خلفه حل صورة القار قارة ، وحل صورة الثعلب اخرى ،
وحل صورة الكلب حيناً ، وإن محمد بن طليان الصوفي خرجت نفسه من حلقه حل هيئة ثعلب
صغير .

بها فوق المستطاع ، وعلى هذا يسوغ لنا أن نقول في تعريف الإنسان :
انه الذي يحاول أن يعرف نفسه على حقيقتها ، ولكن على غير
جسوى .

وقال الإمام علي : ان الانسان في بعض حالات يشارك السبع الشداد
أي الكون بكامله ، فكما ان الحياة تتوقف على هذا الكون كذلك تتوقف
على الإنسان نفسه .

وقال أبو يزيد البسطامي : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتني ، أي
أن ذاته فوق عالم الطبيعة ، وعالم المثال^(١) .

(١) الاسفار الملا صدرا ، الجزء الأول من السفر الرابع من ٣١٢ طبعة ١٣٧٨ هـ .

الفصل العاشر

الشیطان وقلب الانسان

مهما اختلف الصوفية فيما بينهم فإنهم متفقون كدلة واحدة على أن التصوف
يبتدىء من التغلب على ميول النفس وأهوائها . وليس هذا التغلب بالأمر
اليسير ، فقد استسلم وخضع للأهواء في ذلة وصفار الآلوف من العلماء
والفلاسفة ورجال الدين ، وقضوا حياتهم ، وليس لهم مع أمر الهوى أمر ، ولا
مع حوله وقوته حول ولا قوة . ولكن إذا أنشبت الشهوة اظفارها بالملايين
فليس معنى ذلك انها هي التي تحدد مصير الناس باجمعهم ، وان الإنسان
لا بد أن يقع أسيراً لها كائناً من كان ، وإلا لم يكن الحرية والاختيار
مكان ، ولا للخير والشر معنى ، ولا للقوانين والشرائع مبرر ، حيث لا
تبعة ولا مسؤولية .

إن الإنسان ، أي إنسان ، مسئول عن عمله مهما تكن الظروف
والملايسات ، ما دام قادراً على أن يقف من البواعث والمغريات موقفاً
سليماً ، وماذا لدى المغريات غير الدعوة والتحسين ؟ وهل تقلك اللومس
إلا التبرج ؟ وليس من شك في أن الموقف معها دقيق وخرج ، ولكنه
الحكمك لقوة الإرادة ، وتمييز الرجال من أشباه الرجال .

وفي هذا الموقف الحاد المسير يأتي دور المتصوف ، وجهاده مع النفس
الآتامة وميولها . وكما ان البطل هو الذي يصرع الخصم عند النزال كذلك
الصوفي هو الذي يتغلب على ميول النفس وتزعزعاتها ، ولا يستجيب لأهوائها
وشهواتها ، بل تكون أسيرة له بأمرها قطيع ، ولا يكون أسيراً لها
تأمره قيطيع . فهذا التصوف لا يعني شيئاً غير الصبر وقوة الإرادة
والاجتهاد في مقاومة النفس إذا أرادت الانحراف والغواية . قال أحد
المؤلفين :

« ان الشيطان يقرع على باب قلبك ، ولكن ثق أنه لم يقرع من تلقاء
نفسه على فتح الباب ، لأنه رجل مهذب لا يقترب جرعة هتك حرمة
مسكنك ، بل يكتفي بطلب الاذن بالدخول ، فلا تأذن له ، وإياك أن
توارب الباب ، حتى ولا لترى من الطارق ؟ ان من يفتح الباب
فقد هلك .. ان دقيقة واحدة مع الشيطان كافية لأن تورثك مورد
التهلكة » .

وهذا صحيح نطق به القرآن الكريم حكاية عن الشيطان . الآية ٢٢
من سورة ابراهيم : « وقال الشيطان لا قضي الأمر إن الله وعدكم وعد
الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي
فلا تلموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت
بما أشركتموني من قبل ان الظالمين لهم عذاب أليم » فليس لإبليس أو
الشهوات أو الإرادة الشريرة أو المقربات الخارجية مها شئت فغير ، ليس
لها إلا الدعوة ، وما عليك إلا الرفض إذا أرمت أن تكون انساناً
كريمًا . وهذا ما أراده الإمام علي (ع) من قوله : « أعينوني بوجه
واجتهاد ، وعفة وسداد » .

دعانا الإمام أن نصبر ، ونعف ونكف إذا اعترضت سيئتنا المقربات ،
دعانا أن نقاوم ونجاهد ، ولا نستسلم للخطيئة ، لأن من استسلم لها فقد

تنازل عن شخصيته ، وعما نفسه من الوجود ، وتركها للأهواء تقبل به ما تشاء ، لا إرادة له ولا إدراك ، ولا شيء ابداً . فهو إذ ينكر وجود الله والفضائل ، ويحلل ويحرم فإنما ينطق بلسان الدنيا والشيطان ، لا بلسان العقل والإيمان . قال الإمام غاطياً الدنيا ، « فوالله لا أدل لك فقتليني » ، ولا أسس لك فتقوديني » .

وقال حفيده الامام جعفر الصادق :

« الدنيا بمنزلة صورة ، رأسها الكبر ، وعينها الحرص ، وأذنها الطمع ، ولسانها الرياء ، ويدها الشهوة ، ورجلها العجب ، وقلبها النفقة ، وكونها القناء ، وحاصلها الزوال ، فمن أسبها أورثته الكبر ، ومن استحسنها أورثته الحرص ، ومن طلبها أورثته إلى الطمع ، ومن مدحها أكسبته الرياء ، ومن أرادها مكنته من العجب ، ومن اطمأن اليها أركبته النفقة ، ومن أصعبه متاعها قتلته فيما لا يبقى ، ومن جمعها وبخل بها رده إلى مستقرها وهو النار » .

فالكبر والحرص والطمع والرياء والشهوة والعجب والنفقة — كل هذه وما اليها من المساوي تأتي كنتيجة طبيعية لحب الدنيا والميل مع الهوى . وكل واحدة منها تدع الانسان في ظلمات تعميه عن رؤية الله ومعرفة الحقيقة ، فكيف اذا تعاونت عليه مجتمعة ؟

أما إذا انصرف عن الموبقات ، وروى نفسه رياضة تجعل هواه ورساه في طاعة الله وحده ، حتى ولو كان فيها البلاء والضرراء ، فإنه ، والحال هذه ، يسير تلقائياً مع فطرة الله التي فطر للناس عليها ، ويتزعم بطبعه إلى الإيمان بالواحد الأحد ، ولا يحتاج إلى اقيسة الفلاسفة واستدلالاتهم المنطقية ، وتقاشهم وحوارهم ، فهذا الإيمان يستند إلى القلب وحده ، على شريطة أن يكون طاهراً نقياً من كل شائبة .

وعلى هذا السبيل نستطيع القول بأن ما من أحدٍ انكر وجود الله إلا لأنه أسير الالهواء والشهوات ، قال الامام الصادق : « ابعد ما يكون العبد من الله عز وجل إذا لم يهمه إلا بطنه وقرجه » ، ولذا ينتشر الالحاد ، حيث ينتشر الفساد . وهذا ما أراده الصوفية من الكشف ، أي أن الايمان بالله يحصل في القلب الزاكي تلقائياً بدون دراسة وبرهنة ، لأن هذه لا تثمر غير الشك والارتياب إذا لم يكن القلب صافياً نقياً .

ولا شيء أدل على ذلك من أننا نجد في كل عصر افراداً يؤمنون بفطرتهم ، فقد حدثنا التاريخ عن حنفاء في الجاهلية تركوا قومهم يمشون الاصنام ، وعكفوا على عبادة الرحمن . ومهما شككتُ فلإني على يقين بأن طهارة القلب ، والخوف من الله سبحانه بترك المحرمات والموبقات ، وطاعته بفعل الواجبات والمعابدات ، والاخلاص له في جميع الأقوال والأعمال - يكون سبباً كافياً وافياً لمعرفة الله عز وجل ، والعكس أيضاً . ولا أريد بالحكمة الحكمة النظرية ، والعلوم الطبيعية ، وإنما أردت الحكمة التي وصف الله بها الأنبياء وأهل الخير والمعرفة ، وأشار إليها بقوله : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » ، أردت الحكمة التي جاءت على لسان الامام علي بن طالب ، ولسان لقمان الحكيم ، وهي التي تقرئنا من الخير والهداية ، وتباعدنا عن الشر والضلالة . وقد جاء في الحديث الشريف ، « رأس الحكمة غفابة الله » أي أن الخوف مصدر الحكمة ، وقال الامام الصادق : « الحكمة ميزان التقوى ، وثمره الصدق » .



الفصل الحادي عشر

المستشرقون والتصوف

كان المستشرقون ، وما زالوا الرائدة الناصح للاستعمار - إلا قليلا منهم - ولم تكن بحوثهم في الاسلام وتاريخ العرب والمسلمين وراثتهم إلا للتعريف والترفيف ، وإلا للفساد واحداث الثغرات في الصفوف . وما تكلموا عن شيء يتصل بالاسلام والمسلمين إلا بهذا القصد ، أما العلم والتاس الحقيقة الذي تذرّعوا به فكذبٌ وخداع واحتيال . وفي كتاب « الشيعة والحاكون » قدمت أرقاما على هذه الحقيقة ، والآن وبمناسبة الكلام عن التصوف اذكر أمثلة من آراء بعضهم في التصوف الاسلامي ، كشاهد على العداء والكيد للاسلام وبني الاسلام .

قال المستشرق نيكلسون في كتاب « الصوفية في الاسلام » تعريب نور الدين شريعة ص ٩٠ طبعة ١٩٥١ :

« التصوفون قد أدوا دون ريب عملا جليلا للاسلام ، فهم ينبذون قشور الدين ، واصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية ، وتطهير

البواطن ، لا بالعمل الظاهري - قد مكتوا ملايين للناس من حياة غنية
حقيقة .

والقشور في نظر هذا المستشرق هي الصلاة ، وبناء المساجد ، والنفرة
بين الكفر والاسلام . وقد قال في صفحة ٨٨ : « والصوفي الكبير أبو سعيد بن
أبي الخير حين يتحدث بلسان القلندرية يعبر عن قواعدهم في تحطيم هذه
الأوثان في شجاعة تأخذ بالألباب حين يقول : لن تؤدي ما فرض علينا
من واجب مقدس ما لم نذّر كل مسجد تشرق عليه الشمس سطاماً ، ولن
يظهر المسلم حق المسلم ما لم يصر عنده الايمان والكفر واحداً » .

لقد روج نيكلسون لهذه الفكرة ، ونمّتها بالشجاعة لا شيء إلا لأنها
جراة على الله والرسول ، ان معنى هدم المساجد ومساواة الكفر والاسلام
انكار صريح للقرآن ، والسنة النبوية ، والشريعة الاسلامية ، وهذا هي
أمنيته وأمنية أمثاله من المستشرقين ..

وقال في ص ٦ : « القارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم النعشة
من اضطرب مؤلفه ، وعدم تماسكه في معالجة كبار المضلات ، وهو نفسه
لم يكن على علم بهذه المتعارضات » .

فالقرآن يزعم أنه محمد ﷺ ، وهو مضطرب يناقض بعضه بعضاً ،
ولم يدرك محمد نفسه هذا التضارب والتناقض ..

هذا هو الاستشراق عند أكثر المستشرقين : دس وتشويه وتهجم على الاسلام
ومقدساته .. قال طه عبد الباقي سرور في كتاب « شخصيات صوفية » ص ٥٤ -
٥٦ : « لبعض المستشرقين غرام بالشك ، وبعضهم ولع ملح بالتجريح
الحقي للتراث الاسلامي ، والثقافة الحميدية ، فجاءت دراساتهم لتتصوف
الاسلامي مطبوعة بطابع الشك ، موسومة بالتجريح ، مرقومة بالهوى ..
وكان أقرب رجال الاستشراق إلى الانصاف هو المستشرق العالم
نيكلسون » .

وإذا كان نيكلسون الذي نقلنا طرفاً من أقواله هو أقرب المشرقين
إلى الإنسان فكيف بغيره ١٢

وبالتالي ، فملينا نحن العرب والمسلمين ، وعلى كل باحث يفتد الحقيقة
أن يربط بين أقوال هؤلاء المشرقين ، وبين الاستعمار ، وينظر إليها
كوسيلة من وسائله ، وأداة من أدواته . علينا أن ننظر إلى ما يكتبون
وينشرون بيقظة وحذر ، ولا نتخذه بشيء مما يُضيقه على بحوثهم من
ألوان التحقيق والتدقيق ، فإنها ستار للناسس والمؤامرات .

★ ★

الفصل الثاني عشر

كرامات الأولياء

بين المحال والتعجب

فرقٌ بعيد بين ما يحيله العقل ويحزم بعدم وقوعه ، وبين الذي يتمجب منه بعد وقوعه - مثلاً - إذا قال لك قائل : الأسود أبيض ، والموجود معدوم ، والواحد أكثر من الاثنين ، والشرة أقل من الواحد ، فإن عقلك يرفض هذا بمجرد سماعه ، ويدون توقف ، لأنه محال في نفسه ، ممتنع في ذاته . أما إذا سمعت رجلاً يخبر بالمغيبات ، أو يقرأ الأفكار على واقعها فإنك لا تشكر عليه ولكنتك تتعجب منه ، لأنه أتى بغير المعتاد والمألوف .

القرآن والمعجزات

لقد أكبر القرآنُ العقلَ ، وأجلّه أي إجلال ، واعتبره أساساً للتفكير بخلق الإنسان ، والسموات والأرض ، ودليلاً للإيمان بالله وكتبه ورسله ، وفي الوقت نفسه ذكر للأنبياء معجزات خارقة للمادة ، كقصة العُزير

الذي أحياء الله بعد أن أماته مئة عام ، وأبقى طعامه على ما كان لم
تغيره السنون ، وحكاية إبراهيم الخليل مع الطيور الأربعة ، وكيف أتت
إليه سحياً بعد أن قطعتهم وفرق أجزاءهم على الجبال ، وكمصا موسى
التي انقلبت حية تسمى ، وكإبراهيم عيسى الآكبه والأبرص والأعمى ، وأحيائه
الموتى ، وكمحاربة الملائكة مع الرسول الأعظم خاتم النبيين ، ورميه
الحصى والتراب في وجوه المشركين ، حيث كانت الرمية سحياً لمزيتهم
واقتصار المسلمين عليهم . وذكر القرآن أيضاً كرامات الأولياء ، كحمل
السيدة مريم بلا دنس ، وقصة أهل الكهف ، وقصة آصف بن برخيا
مع سليمان في عرش بلقيس ، وقوله : أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك
طرفك ، وما إلى هذه من خوارق المعاد التي جاء ذكرها في الكتب
الساوية ، ولو كان محالاً لم ينجر القرآن عن وقوعها ، ولم تتقبلها عقول
الملايين عبر القرون والأجيال .

بل ان القرآن قد أثبت السحر : « واتبعوا ما تناووا الشياطين على ملك
سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا » يعلمون للناس السحر وما
أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يطمأن من أحد حتى يقولوا
أما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منها ما يفرق بين المروء وزوجه وما هم
بضائرين من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم - ١٠٢ -
البقرة .

الكرامات :

وعلى هذا فان حصول الكرامات على أيدي الأولياء أمر ممكن يقره
الدين ولا ياباه العقل ، وقد فرّق علماء الكلام بين المعجزة والكرامة
بأن يشترط فيها التعدي ، كأن يقول النبي لمن يُبعث إليهم : إن لم تقبلوا
قولي فاقبلوا مثل هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها
التعدي .

اعترض :

وقد يعترض البعض بأن الحوادث المحسوسة لا بد أن تخضع لأسباب مادية ، وعلى طبيعية ، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء تتنافى مع قانون الطبيعة ومبدأ العلية القاتل : ان لكل حادثة سبباً ، وإذا انتقص هذا المبدأ فلا يمكن الاعتماد على أية نظرية فلسفية ، وقانون علمي ، لأن كلا من الفلسفة والعلوم يرتكز على نظام الملة والمعلول الطبيعيين ، وبالتالي يثبت القول بالاتفاق والصدفة التي ابطلها العلم ورقضها العقل ، وعليه يكون القول بالمعجزات والكرامات باطل من الأساس .

الجواب :

ان القول بالصدفة باطل من غير شك ، ومبدأ العلية والسببية حق لا ريب فيه ، ولا يمكن نقضه في حال من الحالات ، ولكن الحوادث الطبيعية لا يجب أن تكون عللها وأسبابها أبداً ودائماً طبيعية ، كيف وعلّة الطبيعة بمجموعها قسوة تكن وراء الطبيعة ، وقدرة تصرف فيها كيف تشاء متى تشاء ! وإرادة الله سبحانه قد تملكت بالمعزة والكرامة ابتداءً وبلا توسط سبب طبيعي ، وهذا كانت خارقة للمعتاد .

وقد جاء في الكتاب : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون - ٨٢ يس » ، « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني - ١٨٦ البقرة » . واستجابة الدعاء قد تكون بتهيئة الاسباب العادية ، وقد تكون لمجرد الارادة القدسية بحيث يكون السبب الأول والأخير هو ارادة الله وحدها . وجاء في الحديث الشريف : « إن الله عباداً متى أرادوا ارادة » .

وقد شاع منذ أفراداً أصيبوا بداء اجمع الاخصائيون على أنه ميت لا علاج له ، ثم رأوا فجأة بدون تطيب . وممننا عن اصيب بضربات قاتلة ، ومع ذلك بقي سالماً معافى ! ولا سبب الا مشيئة الله . فكما يرجع

الله الأشياء بأسبابها الطبيعية فإنه قد يوجد شيئاً لمجرد الإرادة ، وبدون سبب ظاهر لحكمة يعلمها هو ، ولجهلها نحن . وحتى السبب الطبيعي لا يؤثر إله إلا بإرادته تعالى ، فالنار سبب للاحراق ، والسقوط من شاطئ سبب للهلاك ، ولكن بشرط أن لا يريد الله عكس ذلك . وبتعبير ثانٍ : أن الأسباب الطبيعية تقتضي التأثير إذا ارادها الله كذلك ، فإذا انتفت إرادته انتفى التأثير قهراً .

وبالتالي ، فإن كل من يعترف بوجود قوة مدبرة وراء الطبيعة يلزمه حتماً أن يعترف بالمعجزات والكرامات ، لأن من أوجد الطبيعة بكاملها بدون سبب طبيعي فأول أن يوجد بعض أشياء ، كذلك . أما من ينكر الخالق الحكيم فلا كلام لنا معه - هنا - ونحيله على كتابنا « الله والعقل » .

وبعد هذا التمهيد نعرض مجموعة من الكرامات التي نسبت إلى الصالحين وشيوخ الصوفية ، نعرضها ، ونحن على علم اليقين بأن بعضها نسب إلى رجال لا عهد لهم بها ولا علم ، وبعضها الآخر انتسبه مدلسون لتمويه على البسطاء والبلهاء .

السيد البدوي :

جاء في « حاشية الشيخ الباجوري على شرح القرطبي على متن أبي شجاع » باب تفصيل الجنائز : « أن الميت لو غسل نفسه لا يحتاج إلى من يغسله ثانية ، كما وقع ذلك للسيد أحمد البدوي ، أي أن السيد البدوي بعد أن مات قام فغسل نفسه ، وبعد انتهائه من الغسل مات ثانية ، وهذا النوع من الكرامة لم يتفق لأحد ، حتى السيد المسيح ، لأن السيد المسيح كان حياً حين أحيى الموتى ، أما السيد البدوي فقد أحيى نفسه وهو ميت .

البطائحي :

في الجزء الأول من « لواقح الأنوار في طبقات الأخيار » للشمراني ص ١٣٢ : « ان أبا بكر البطائحي كان قائما فرأى في نومه ان أبا بكر الصديق ألبسه ثوبا وطاقية ، فاستيقظ فوجدهما عليه .. ونقل صاحب الكتاب المذكوران للبطائحي هذامات ، وان جسمه استحال إلى تراب ، وان ترابه استحال إلى نبات ، وان الحيوان الذي أكل من هذا النبات لم يؤثر به النار ، ولم ينضج ابداً » .

وليس من شك ان كل من قرأ هذا لا بد ان يتساءل كيف تميز تراب البطائحي عن تراب غيره ١٢ وعلى افتراض حصول هذا التميز وإمكانه كيف تميزت نبتة ترابه عن غيرها من النباتات ١٣ وفي حالة إمكان هذه التميز ووقوعه كيف تميز الحيوان الذي أكل هذه النبتة عن غيره ١٤

الجيلاني

وفي الكتاب السابق الذكر ص ١٢٦ ان عبد القادر الجيلاني كان وهو طفل رضيع يمسك عن الرضاع في نهار رمضان لأنه صائم ، ومصادف ان نغم الهلال على الناس في آخر الشهر ، فسألوا أم عبد القادر : هل رضع اليوم ؟ فقالت : نعم . فعلموا انه العيد .. ومن كراماته انه بقي سنة يأكل ولا يشرب ، وسنة يشرب ولا يأكل ، وسنة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام .. وإذا اقتضت حكمة الله خلاص انسان ونجاته من التهلكة على الرغم من وجود أسبابها ، فأية حكمة في بقاء عبد القادر سنة كاملة بلا أكل ولا شراب ولا نوم ١٥

قضيبي البان

قال الشيخ يوسف النبهاني في كتاب «جامع الكرامات» ج ١ ص ٣٦٠:
«ان رجلاً دخل على الشيخ قضيبي البان في بيته فرأى جسده يلاً
البيت بكامله ، فهاله ما رأى من هذا النبو الخارق ، فخرج الرجل
ثم عاد ، فراه قد صفر حتى أصبح كالصفر ، فخرج ثم عاد ، فراه
كعادته ..

وقال عبد الله اليافعي في كتاب «تشر المحاسن الغالية في فضل
الصوفية أصحاب المقامات العالية» : لقد اشتهر عن الصوفية انهم يلقبون
الحصى جوهراً ، والخطب ذهباً ، ونشارة الخشب دقيقاً ، والرمل سكرًا ،
وماء البحر سمناً ، ونقل أن صوفياً مات في سفينة فجف ماء البحر ،
حتى لم يبق منه قطرة ، فنزل الركاب من السفينة ، وحفروا للصوفي
ودفنوه ، فلما فرغوا من دفنه استوى الماء ، وارتفعت السفينة ، فركبوا
وساروا ..

وقد وضع القدامى العديد من المجلدات الضخمة في أمثال هذه
«الكرامات» وأكثرها مطبوع ، وكان انتشار هذه «الكرامات» عاملاً
قوياً في القضاء على التصوف والتصوفين ، فلقد كان لهم مكانة في القلوب ،
ورجاءة عند الناس ، ثم انتكسوا وضعف أمرهم ، حيث انتسب اليهم
الأدعياء الذين تجاوزوا كل حد في الكذب والتدليس . فبعد أن كانت
الكرامات مقبولة مقبولة ، كاستجابة الدعاء في شفاء مريض ، والنجاة
من بعض المخاطر ، وما إلى ذلك مما يتفق للصالحين وغيرهم من
نوي التوايا الحسنة ، أصبحت من النوع الذي ينفر منه السمع ، ويأباه
الطبع .

ومن الأسباب التي عجلت بانقراض الصوفية انقراض المتبعين اليهم في
المحرمات والشهوات ، وظهور أمثال القلندرية ، حتى لم يبق معنى لتعصوف
عند هؤلاء ومن اليهم إلا التكدتي واستعمال البنج والأفيون^(١) .

(١) انظر الجزء الخامس من كتاب « الميزان في تفسير القرآن » للسيد محمد حسين الطباطبائي
ص ٢٠٤ ، الجزء السادس ص ٢٠٤ .

الفصل الثالث عشر

مصدر المعرفة وحقيقة الكشف عند الغزالي

كانت أبرز ظاهرة في كلام الحاضرين والمعلقين هي فكرة التصوف بعامة ، وتصوف الغزالي بخاصة ، وليس ذلك بمجيب ولا بفريب ، فلقد كان للتصوف اثره البالغ في الفلسفة والاخلاق والآداب عند العرب والمسلمين ، كما كان الهدف الاول لبحوث الغزالي ومجور اهتمامه ، وبه عرف واشتهر ، وتبوأ المكان الاسمى ، ويسيه اقيم هذا المهرجان شمرًا بذلك أم لم نشمر .

وبما ان بعض الزملاء قد نفى فكرة التصوف عن الإسلام والبعض الآخر اثبتها كان لزاماً عليّ بصفتي الديلية ان أبين ما هو الحق ، مستنداً إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، لا إلى قول امام ، أو قياس .

ان لفظ التصوف بالذات لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فما من آية أو رواية نصت على أن التصوف خير محبوب ، أو شر مكروه ، ولكن الله ورسوله قد أمر بالتقوى والصدق والاخلاص ، ونها عن التفات

(١) تليت في مهرجان الغزالي الذي اشرفنا اليه في المقدمة .

والرياء والحياة . اذن ، فكل ما ينطبق عليه الصدق والاخلاص فهو من الإسلام في الصميم ، وكل ما ينطبق عليه الرياء والتناقض فليس من الإسلام في شيء . وهذا المقياس وحده يجب أن تقيس التصوف وكل موضوع حديث من الوجهة الدينية .

وبما أن تصوف الفزالي وامثاله هو التقوى والحب والاخلاص للانسانية كان حقاً ومهادية ، أما تصوف المرائين والمتناقضين قبيحة وضلالة . وهذا نوفق بين أقوال الطرفين المتنازعين ، فمن أثبت فكرة التصوف في الإسلام نظر إلى المتصوفين المحضين ، ومن تقامساً عن الإسلام نظر إلى تصوف الدجالين والانتهازيين .. فالنزاع اذن ناشئ عن سوء التفاهم ، والاشتباه في القصد والمرام .

ولما كان في ربط المعرفة بالتصوف الكثير من العمق والدقة والتموض فقد ركزت كلتي هذه على إمكانه في ذاته بصرف النظر عن التفاصيل ، وأوردت الأدلة على أن الكشف الصوفي أو المحس ، أو النور هما شئت فمعبّر - ليس محالاً ولا بمتناً . أما وجوده وتحققه في الخارج فأتروك إثباته لغيري .

موضوع النقاش :

لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة القدماء والجديد حول مصادر المعرفة الانسانية وأسبابها ، أما المهدف من تلك المناقشات فهو تحديد الموازين والمقاييس التي يعرف بها خطأ الفكر البشري من صوابه ، والحقائق من الأوهام ، ولا يمكن القيام بأية دراسة إلا في ضوء مبدأ يعتبر المقياس الصحيح للفضائل التي تكون محلاً للاختلاف والأخذ والرد منها كان نوعها ولونها .

والآن ، ما هي مصادر المعرفة عند أبي حامد ؟ ما هو المقياس الصحيح الواضح عنده لمعرفة الفكر الصائب ؟ وهل وجهة نظره في ذلك تختلف عن وجهات أنظار الفلاسفة والمتكلمين ؟

لقد شك الفيزالي في أشياء كثيرة ، ولكن لم يكن شكه ناشئاً عن شذوذ في طبيعه ، ولا عن اضطراب في أعصابه ، كما زعم البعض ، وإنما السبب الأول والأخير تمرده على المجتمع وتقاليده - وهذا كان أشبه بالحنفاء الذين تركوا قومهم يعبدون الأصنام ، وعكفوا على عبادة الواحد الأحد . أما الأمور التي شك فيها أبو حامد فهي آراء الفلاسفة ، وطريقة المتكلمين والصوفية ، ومعتقدات أهل الباطن . فقد رآهم يعتمدون على الحواس والعقل ، فيها الشاهدان المدلان عندهم . ولكن الفيزالي رأى أن أحد الشاهدين يكذب صاحبه ، فالعين ترى الكوكب بمقدار الدينار ، والعقل يراه أكبر من الأرض ، وإذا كذبت الحواس فبالأحرى أن يكذب العقل ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على واحد منها ، وبالتالي يتم منهب السفطة ، ويصدق قول السفسطائيين من أنه لا يوجد دليل على شيء يركن إليه .

ولكن السفطة كاسمها ليس لها من واقع ، فبحال أن تمر على الإمام أبي حامد بسلام ، وما كان الله ليذمها تقصد ما استصلحه بروحيه ورسله ففقد في نور في قلب عبده الخالص ، ويصره بالحق بعد الفسوة ، وفاقاه في عقله ، فاستصبح بنور اليقظة في بصره . ويصيرته ، فرأى أن البصر وما إليه من الحواس الظاهرة تصدق فيما لا يكذبها به العقل ، كما لو رأت العين الجبال والأشجار . وتكذب فيما لا يكذبها به كرويتها الكوكب بمقدار الدينار . وإن العقل يصدق فيما لا يكذبه الوحي ، كحكمه بأن العالم قديم وإن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات مباشرة ، بل بالواسطة ، لأنه يعلم ذاته التي هي سبب لأسباب ، وإن الأجسام لا تحشر كما زعم الفلاسفة .

وبهذا حدد الغزالي أسباب المعرفة كلا في دائرة اختصاصه ، فالحواس مصدر المعرفة ، ولكن في موارد دون أخرى . ولو اعتمدناها في جميع الموارد لوجب ان ترفض كل فكرة لا يدرك واقمها بأحد الحواس ، وهذا تقويض للكيان العلمي من الأساس . وكذا العقل فهو مصدر المعرفة في بعض الموارد دون بعض ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهلنا الكثير من حقائق الوحي والدين . وعلى هذه السبيل خطأ الغزالي الفلاسفة ، لأنهم اعتمدوا العقل في كل شيء ، ورد على المتكلمين لأنهم قلدوا خصومهم الفلاسفة في كثير من المسائل ، ونعى على بعض الفرق الصوفية ، لأنهم غابوا عن حواسهم وعقولهم ، وزعموا انهم يشاهدون في أسوأهم الخاصة أشياء تناقض المحسوسات والمقولات في أمور لا يكذب فيها العقل والحس .

أذن الغزالي لا يسقط العقل عن الاعتبار والدلالة على الحق ، كيف وهو يؤمن بالوحي أكثر من إيمانه بنفسه ، وقد بالغ الوحي في قدرة العقل على الهداية والرشاد ، واعتبره المتأخر الأكبر لأحكامه وتعاليمه ! وإنما ينكر الغزالي أن يكون العقل هو السبيل المطلق إلى جميع الحقائق ، حتى حقائق الوحي ودقائقه . وبهذا نعلم مكان الخطأ فيما جاء في الكتب الحديثة من أن الغزالي ناقض نفسه بنفسه ، حيث اعتمد منطق العقل في رده على الباطنية وغيرهم ، بينما نعى على الفلاسفة نهج العقل . كلا ، لا تناقض ولا تهافت ، فلقد رد الغزالي على الفلاسفة ، حيث اعتمدوا العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية بالعقل فيما هو من شؤونهم ومنطقه .

أم أسباب المعرفة :

إن أم أسباب المعرفة بعد الوحي عند الغزالي هو الكشف ومن أجله

اخترت هذا البحث ، وما اشرت اليه من الحواس والعقل انما هو لتوطئة والتمهيد . وقد استعصى معنى الكشف الذي اعتبره النزالي مفتاحاً لاكثر المعارف ، استعصى على افهام الكثير ، لأن الناس انما تدرك وتتفهم الشيء المألوف لديهم ، وما يحسونه في أنفسهم ، ويرونه عياناً في غيرهم ، أما ما لا عهد لهم بمثله فهم في ريب من وجوده ، ومرية من لقائه .

وقد دارت حول النزالي معارك وآراء متضاربة من أجل هذا الكشف فمنهم من عده من أهل البدع والضلالات ، وبعض المعاصرين له وضع رسالة في تكفيره . والأكثر الأغلب اعتبروه اماماً في العلم والتحقيق ، والتدقيق ، وحجة الإسلام على المسلمين في الأخلاق وأمور الدين . بل إن هذا الوصف ، وهو حجة الإسلام قد صار علماً عليه بالذات . ومن دافع عنه ، وانتصر له الفيلسوف الشهير محمد بن ابراهيم الشيرازي صاحب كتاب الأسفار ، والمعروف بصدر المتألمين^(١) . ومهما يكن ، فإن اختلاف الآراء حول شخصية النزالي ليرمان ساطع قاطع على عظمته وعلو شأنه ، وقد حظيت آراؤه باهتمام الفلاسفة في الشرق والغرب ، وحلت مؤلفاته محل الصدارة عند أهل العلم وطلابه ، وقادة الدين وأصحابه على تباين ملهم ، واختلاف تحملهم .

حقيقة الكشف :

والآن ، فما هو الكشف الذي عناء النزالي ، واعتبره مصدراً هاماً من مصادر المعرفة ، وجه سار في عداد الصوفية ؟ هل هو الاتصال ، والرواية عن الله بالمشاهدة ، كما يروي فلان عن فلان ، أو هو اتحاد

(١) واعتذر من تكفيره الفلاسفة بأنه فعل ذلك بغية حل الدين وحراً على الإسلام ، مع العلم بأن صدر المتألمين شيعي جعفري ، وحجة الإسلام شيعي شافعي ، ولكن لا منه ولا شيعه في الفلاسفة ولا في العلم ولا في الدين . ومن تتبع كتب السير والتاريخ يلاحظ أن الصلة بين علماء السنة والشيعة كانت فيما مضى أقوى مما هي عليه الآن .

الانسان بالله ، كما نسب إلى ابي يزيد البسطامي ، أو حاول الله بالانسان
وجميع المخلوقات ، كما نقل الحلاج ؟

والجواب :

ان الغزالي قد بين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله في القلب ، ولكن
هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد ، لان تفسير الكشف بالنور ، والنور
بالكشف أشبه بتفسير الماء بالماء . وبدية ان الحوادث والوقائع الموصفة
هي التي توضح المفاهيم وتظهرها جلية على حقيقتها ، تماماً كحوادث
الكنز^(*) التي اوضحت معنى الاستثمار ، وكشفت الفطاء عن جميع اسراره .
وليس لدي أية حادثة استشهد بها ، لان الكشف الصوفي من الأمور التي
لا تعرف إلا من قبل الانسان نفسه . والذي قيمته من مطاوي كلمات
الغزالي المتفرقة في آثاره هنا وهناك ، والمعنى الذي اقسم في نعي من
حيث لا أشعر - هو أن الغزالي أراد من الكشف والنور شهادة القلب
الطيب بما يراه ويحسه ، وان ما يراه ويحسه هو عين اليقين ، أما القلب
الحيث فشهادته كشهادة الفاسق الفاجر يجب ردها وعدم الاعتماد عليها .

وهنا سؤال يفرض نفسه : هل من الممكن أن يرى القلب الشيء على
حقيقته بحيث يكون ممصوماً عن الخطأ والاشتباه ؟ هل في القلب من
المؤهلات ما تبلغ به مرتبة العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه ؟

ولا يستطيع انا بالخصوص ان اجيب بالإيجاب على هذا السؤال إذا
طلب مني الأرقام والأمثلة من الحوادث والوقائع المحسوسة الموصفة .
ولدي الجواب الكافي الشافي على أن هذا العلم ممكن في حد ذاته ، وغير
مستحيل في طبيعته ، ومتى اثبتنا الامكان يصبح الوقوع سهلاً يسيراً .

(*) أثارت الولايات المتحدة الاميركية وبلجيكا وبريطانيا المشاكل عند تحرير الكنز من باب
اجتياز الشعوب غير البيضاء المسيحية ، وانكار حق الحياة على تلك الشعوب .

والعقل لا يرى أية استحالة في هذا الكشف ، لان الحال في نظر العقل هو مبدأ التناقض ، أي ان يتصف الشيء بصفة ونقيضها في آن واحد . والكشف لا يستدعي شيئاً من ذلك . وقد قال ابن سينا : كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يزودك عنه واضح البرهان . ومجرد الاستبعاد لا يصلح برهاناً على شيء ، فإن الانسان لو لم ير الراديو لنفاه واستنكره . والقلب السليم أشبه بالراديو السليم . فكما أن الراديو يلتقط الصوت كما هو دون تغيير وتبديل في كلمة أو حرف أو نقطة أو حركة ، وكما ان آلة التصوير ترسم مناظر الطبيعة دون تحريف وتزييف إذا كانت صحيحة - فمن الممكن أن يشاهد الطاهر الزكي الواقع على ما هو عليه في حقيقته دون زيادة أو نقصان . ومن هنا قال الامام علي بن ابي طالب : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً .

وكما أن الراديو لا يلتقط الصوت إلا بعد اجراءات ، وتوافر جميع الشروط ، بحيث إذا حصل له ادنى خلل توقف عن الالتقاط - كذلك القلب لا يشاهد الحقيقة إلا بعد الجهد والاجتهاد من أجل صفائه وخلّصه من كل شائبة تقف حاجزاً بينه وبين رؤية الحق . فإذا ما تدنس بالذاتل والأرجاس احتجب عنه نور الحق . قال الامام علي بن ابي طالب : من قارف ذنباً فارق عقله لا يعود اليه أبداً .

ولا غرابة في هذا التشبيه ، تشبيه القلب بالآلة اللاقطه ، فإذا كانت هذه الآلة الصماء قد أتت بالمعجب المعجيب فبالأحرى أن يصدر عن القلب ما هو أعجب وأغرب :

وتحسب انك جرم منير وفيك انطوى العالم الأكبر
وقد رأينا نوعاً من الحيوانات كالخلد ، ليس له عينا ولا اذان ،
رأيناها يحس بما يرى بالعين ، ويسمع بالاذن ، وقد اثبت التجارب أن
الكثير من الكفيفين يقومون بأعمال البصرين دون أن يقع أي حادث

وان بعضهم يحس بوجود الجدار والشجرة على بعد عشرة أمتار أو أكثر .
هذا هو الكشف الذي اراده الغزالي ، انه علم القلب الصادق ،
وحده الصائب ، ويقتطع الذات الأمينة ، وشهادتها المعادلة . وهذا ، بحكاية
القلب للواقع حكاية المرأة للوجه - كانت الذات هي الواقع ، وكان الواقع
هو الذات ، لا فرق بين اكتشافها ما وراء الطبيعة بنور الاخلاص والايان
وبين معرفتها بأشياء الطبيعة بالتجربة والعيان ، كلاهما عين اليقين . وليس
لرجل العلم أن يتنكر لهذا الكشف ، ويرفضه بقول مطلق ما دام العلم
نفسه لا يقر شيئاً من الأحكام النهائية المطلقة .

ولا نجد عذراً لمن استبعد هذا الكشف ، وانكره على الغزالي إلا انه
قاس الغير على نفسه ، واتخذ من واقعه ميزاناً للناس . ولو تم وجه الشبه
بيننا وبين الغزالي لكان للقياس وجه ، أما أن تفرق في المادة إلى ما
 فوق الأذان ، ثم تقيس أنفسنا بأهل الطهر والايان فانه قياس مع الفارق
وتشبيه للضد بالضد . أما تصوف الغزالي فهو التسك والزهد في الدنيا
بعد أن أقبلت عليه ، تصوف يحده الإيمان بالله والعمل المتزه عن كل غاية
من الغايات المشينة ، لا تصوف الذين تظاهروا بالزهد في الدنيا بعد أن
زهدت بهم ، ولبسوا الخرق والمرقعات ، وتشبهوا بالأولياء ، ليتبرك
بهم البلهاء .

لماذا اتجه الغزالي إلى القلب ؟

بقي أن نتساءل : لماذا اتجه الغزالي إلى القلب . واتخذ منه عوراً
لامتكمه ؟

الجواب ان الغزالي اتجه إلى القلب لأسباب :

(١) ان في قلب كل إنسان استعداداً لأن يكون أديباً ، ولأن يكون
فاجراً ، فإذا تعلبت الشهوات على القلب كان شيطاناً ، وإذا تعلب القلب

عليها كان ملاكاً ، ونرمز بالملك إلى سيطرة القضية على الرذيلة ، وبالشيطان إلى استبداد الرذيلة وتحكمها . فاجتهد الفزالي أن يكون القلب هو الغالب والمتنصر . ومق انتصر القلب على الكذب والطمع والرياء ، وما إلى ذلك من امهات الرذائل كان ما يحسن به ويشمر حقاً وصداقاً .

(٢) ان اكثر أعمال الانسان الاعتيادية التي تحدث اثناء حياته اليومية مصدرها القلب لا العقل ، لانها تنبعث عن الرضا والغضب ، والياس والرجاء ، والامن والخوف ، وكل هذه من صفات القلب . أما العقل فهو أصل القضايا الفنية ، والاختراعات العلمية . واذا كان له من شأن وأثر في غير قضايا العلم فهذا الاثر العقلي لا يتعدى ترين الالفاظ ، ونظم الاقيسة ، وتسميق الخطب للتأثير على السامعين ، ولو إلى حين الانتهاء من الالقاء . وإن آييتَ الا أن تجمل ائراً ما للعقل في غير قضايا العلم فتؤكد لك أن هذا الاثر يقف عند النظريات ، ولا يتجاوزها إلى الأعمال الاعتيادية والخلقية ، تماماً كسلطة التشريع بالقياس إلى سلطة للتنفيذ . فالعقل هو المشرع ، والمحافظة هي المنفذ . فإن استجابات العقل ، كان . والا فنظرياته صرخة في واد .

والدلالة الصادقة الواضحة على هذه الحقيقة اننا نؤمن نظرياً بأن هذا الشيء حق ، ثم نهمله وتجاهله ، ونعتقد نظرياً بأن ذلك باطل ، ثم نعلمه ونقدسه . والسر أن الانسان خاضع في أعماله لمنطق المحافظة لا لمنطق العقل ، ولا لمنطق الدين ، إلا إذا تحول الدين إلى المحافظة . اجل ، ان الانسان أو العديد من أفراد الانسان يتخيلون انهم يسرون في أعمالهم بوحى العقل والدين ، ولكنهم في الواقع مسرون بإملاء الهوى والفرس ، وفي نفس الوقت يفسرون أعمالهم المحافظة بأوهامهم العقلية ، ويخلطون بين حقيقة الدين ، وبين ما يترامى لهم انه من الدين . وتتجلى هذه الظاهرة ، ظاهرة الخلط بين أنواع المنطق - تتجلى عند الباطنية أكثر من أية طائفة أخرى .

ومن أجل هذا ، من أجل ان القلب مصدر الأعمال التي يسيبها
التغضب والرضا ، والأمن والخوف ، واليأس والرجاء اتجه الغزالي إلى
القلب ، حيث تكمن الأدواء والأدواء ، وأولاه كل رعاية وعناية .

(٣) ان اللوسي واقفاً في ذاته ، ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا
الواقع ؟ هل نعرفه بالوحي ، وكلنا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه ؛ أو
تثبته بالمقل ، وهو عاجز عن حل المضلات الالهية اوقد رأينا آراء أرباب
المقول متضاربة متباينة في هذا الميدان . فلم يبق إلا القلب .. فهو المصدر
الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله .

نوايغ الفكر الحديث

ولهذا الرأي ، وهو الرجوع إلى القلب في الالهيات أنصار كثيرين
من نوايغ الفكر الحديث ، منهم الفيلسوف الشهير « كانت » ، والكاتب
الانكليزي مكسلي ، والألماني واتز ، والفرنسي رومان ، وغيرهم . وهكذا
نرى الإمام الغزالي يسبق هؤلاء النوايغ بمئات السنين .

الانقاذ من الضلال :

لقد رجع الغزالي إلى القلب لينقذ هذا الدين من القمامة الفاسدة ،
والأفكار الخاطئة التي تهدته بخطر بالغ .. لقد أراد الغزالي هذا الدين
خالصاً من تأويلات أهل الباطن ، وامعائهم في التعسف والتكلف ، ومن
جهل أهل الظاهر وجوهرهم على الألفاظ ، ومن شطحات الصوفية التي
تجاوزت كل حد ، ومن أوهام الفلاسفة وتخيلاتهم التي اعتبرت حقائق
الوحي في مرتبة أدنى من اقيسة ارسطو وتصوراته .

وبهذا كان الغزالي مجدداً عظيماً ، ومصلحاً كبيراً ، واماماً خالداً . ولو

أن قادة الدين ساروا على سبيله هذه ، وبنوا الحياة الدينية على أساسه ،
أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التمهلات والتسفات -
لو فعلوا هذا لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد في المسلمين شاب متعذلق ،
وأخر متردد . ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال
في الدفاع عنه ، ونفي الأفكار النخبة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن
الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ، والسلم والاسلام ، والمدالة
الاجتماعية في الاسلام ، وما إلى ذلك . أقول هذا ، مع اعاني بأن أصعابها
كتبوا وتشروا بدافع الضيرة على الاسلام ، والاخلاص للمسلمين ، وبأننا
اليوم في أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات ، ومع احترامي الفائق ، وتقديري
البالغ لجهودهم الطيبة المثمرة .

وبالتالي ، فإذا نحن عظمنا وكرمنا الإمام حجة الاسلام الغزالي فإننا
نمظم ونكرم فيه الانسانية والعلم والدين . فلقد عاش الامام الغزالي للناس
لا لنفسه ، وعمل للدين لا للتجارب به ، وجاهد في سبيل العلم للعلم ، لذا
سيبقى حياً ما بقي الانسان والعلم والدين « وذلك جزاء المحسنين » .



الفهرست

الموضوع	ص
مقدمة المؤلف	٧

القسم الأول

معالم الفلسفة الإسلامية	١١
الفصل الأول	
الفلسفة	١٣
الفصل الثاني	
علم الكلام	٢١
الفصل الثالث	
الوجود	٢٧
الفصل الرابع	
الوجود والإمكان والامتناع	٣٦
الفصل الخامس	
القدم والحدوث	٤٠

٤٢	الفصل السادس هل يمداد الممدم
٤٤	الفصل السابع للمامية
٤٧	الفصل الثامن الوحدة والكثرة
٤٩	الفصل التاسع أقسام التقابل
٥٢	أقسام العلة
٥٨	الفصل العاشر الجواهر والأعراض
٦٦	الفصل الحادي عشر هل العالم حادث أو قديم ؟
٧١	الفصل الثاني عشر النفس
٧٨	الفصل الثالث عشر الجواس الخس
٨٠	الفصل الرابع عشر المعرفة
٨٧	الفصل الخامس عشر الفسطائيون
٩٣	الفصل السادس عشر المتصوفة

٩٨	الفصل السابع عشر الإلهيات
١٠١	الفصل الثامن عشر صفات الخالق
١٠٩	الفصل التاسع عشر كلام الله
١١٢	الفصل العشرون علم الله
١١٥	الفصل الحادي والعشرون الصفات والذات
١١٩	الفصل الثاني والعشرون حرية الإنسان
١٢٤	الفصل الثالث والعشرون الحسن والقبح
١٢٨	الفصل الرابع والعشرون النبوة
١٤	الفصل الخامس والعشرون عصمة الأنبياء
١٤٣	الفصل السادس والعشرون الإمامة
١٤٩	الفصل السابع والعشرون نصب الإمام

١٥٦	الفصل الثامن والعشرون السنة والشيمة
١٦٤	الفصل التاسع والعشرون المعاد
١٦٨	الفصل الثلاثون الإمامية بين الأشاعرة والمعتزلة
١٧٦	الفصل الحادي والثلاثون مصطلحات فلسفية

القسم الثاني

١٧٩	نظرات في التصوف والكرامات
١٨١	الفصل الأول التصوف والرمزية
١٩٤	الفصل الثاني الأفلاطونية الحديثة
١٩٨	الفصل الثالث التأويل
٢٠٨	الفصل الرابع التنمك
٢١٦	الفصل الخامس التصوف ونظرية المعرفة

٢٢١	الفصل السادس إلى الذين يزكون أنفسهم
٢٢٥	الفصل السابع التصوف وأهل البيت
٢٢٢	الفصل الثامن الاتحاد والحلول
٢٢٧	الفصل التاسع الإنسان
٢٤٢	الفصل العاشر الشيطان وقلب الإنسان
٢٤٦	الفصل الحادي عشر المستشرقون والتصوف
٢٤٩	الفصل الثاني عشر كرامات الأولياء
٢٥٦	الفصل الثالث عشر مصدر المعرفة وسقفة الكشف عند الغزالي

 Universitäts- und
Landesbibliothek Bonn



0450383

To: www.al-mostafa.com